WALTER D. MIGNOLO

LA IDEA DE AMÉRICA LATINA

LA HERIDA COLONIAL Y LA OPCIÓN DECOLONIAL



gedisa editorial

Walter D. Mignolo

LA IDEA DE AMÉRICA LATINA

BIP Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento

BIP Biblioteca Iberoamericana de Pensamiento

Fernanda Núñez Becerra
La prostitución y su represión en la ciudad de México (siglo XIX)
Prácticas y representaciones

Rafael Montesinos Carrera
Las rutas de la masculinidad
Ensayos sobre el cambio cultural y el mundo moderno

Samuel Cabanchik, Federico Penelas y Verónica Tosí (comp.)
El giro pragmático en la filosofía

Francisco Delich
Repensar América Latina

José Nun (comp.) y Alejandro Grimson (col.)
Debates de Mayo: Nación, cultura y política

Xavier Zabaltza
Una historia de las lenguas y los nacionalismos

Ramón Alcoberro (coord.)
Ética, economía y empresa
La dimensión moral de la economía

Manuel Cruz (coord.)
Odio, violencia, emancipación

Teun A. Van Dijk (coord.)
Racismo y discurso en América Latina

LA IDEA DE AMÉRICA LATINA

La herida colonial y la opción decolonial

Walter D. Mignolo

Traducción de Silvia Jawerbaum y Julieta Barba

gedisa editorial

Título original en inglés: *The Idea of Latin America*

This edition is published by arrangement with Blackwell Publishing Ltd., Oxford. Translated by Editorial Gedisa from the original English language version. Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with Editorial Gedisa and is not the responsibility of Blackwell Publishing Ltd.

Ilustración de cubierta: Juan Santana

Traducción: Silvia Jawerbaum y Julieta Barba

Primera edición: mayo de 2007, Barcelona

Paseo Bonanova, 9, 1º-1ª
08022 Barcelona (España)
Tel. 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
correo electrónico: gedisa@gedisa.com
http: //www.gedisa.com

ISBN: 978-84-9784-094-1
Depósito legal: 23242-2007

Impreso por Romanyà Valls
Verdaguer, 1 - Capellades (Barcelona)

Impreso en España
Printed in Spain

A Andrea y Alexandre Wylie Mignolo,
interlocutores incansables

Índice

Agradecimientos

El presente libro no habría visto la luz si Andrew McNeillie no me hubiese invitado a escribir un ensayo para la serie «Manifestos». Y sin el esfuerzo continuo de quienes trabajan en el proyecto de la modernidad/colonialidad, los relatos y las teorías sobre este tema hoy no serían lo que son. Los miembros del proyecto, con quienes me he encontrado tantas veces en los últimos dos años, son Enrique Dussel (Argentina y México), Aníbal Quijano (Perú), Boaventura de Sousa Santos (Portugal), Catherine Walsh (Ecuador), Libia Grueso (Colombia), Marcelo Fernández Osco (Bolivia y Estados Unidos), Zulma Palermo (Argentina), Freya Schiwy (Estados Unidos), Edgardo Lander (Venezuela), Fernando Coronil (Venezuela y Estados Unidos), Javier Sanjinés (Bolivia y Estados Unidos), José D. Saldívar (Estados Unidos), Ramón Grosfoguel (Puerto Rico y Estados Unidos), Nelson Maldonado-Torres (Puerto Rico y Estados Unidos), Agustín Lao-Montes (Puerto Rico y Estados Unidos), Marisol de la Cadena (Perú y Estados Unidos), Arturo Escobar (Colombia y Estados Unidos), Eduardo Restrepo (Colombia y Estados Unidos), Margarita Cervantes-Salazar (Cuba y Estados Unidos), Santiago Castro-Gómez (Colombia) y Oscar Guardiola (Colombia).

En especial, agradezco a Catherine Walsh por facilitarme el contacto con miembros de los movimientos sociales indígenas y afroecuatorianos, a Javier Sanjinés por abrirme muchas puertas en Bolivia y a Nelson Maldonado-Torres por presentarme a miembros de la Asociación Caribeña de Filosofía y por compartir conmigo –en conversaciones que hemos

mantenido y a través de escritos– su trabajo pionero «Fanonian Meditations». Además de su generosidad al facilitarme contactos, todos ellos me han dedicado muchas horas, en las que mantuvimos incansables conversaciones que contribuyeron, indirectamente, a dar forma a mi teoría y a decolonizar la idea de América Latina. En la Universidad de Duke, tuve la oportunidad de conversar con Leo Ching y Ralph Letzinger, a quienes agradezco sus aportes sobre la idea de Asia, y con Roberto Dainotto, que me enseñó a repensar la idea de Europa desde la perspectiva del sur de Italia. De ellos he recibido valiosos consejos profesionales durante conversaciones amables y enriquecedoras que, por lo general, giraron alrededor de la transformación de la geopolítica del conocimiento y en las cuales nos dedicamos, además, a desmantelar el concepto de estudios de área, más que a repensarlo.

También estoy en deuda con V. Y. Mudimbe, a quien conocí en 1993, cuando dejé la Universidad de Michigan y comencé a trabajar en la Universidad de Duke. Aprecio enormemente sus reveladores estudios sobre la idea y la invención de África. En Duke he tenido la satisfacción de contar con la colaboración de estudiantes de posgrado, con quienes comparto la tarea de comprender la perspectiva de personas que han sido reducidas por las historias oficiales de América del Sur y las historias imperiales de Europa y Estados Unidos a ser objetos de la «comprensión» de otros. En particular, Michael Ennis y S. Silvermoon, del programa de Literatura y el departamento de Historia, respectivamente, están realizando excelentes trabajos en relación con la coexistencia de la cultura náhuatl con las instituciones imperiales en los siglos XVI y XVII y la lucha contra ellas, y Gonzalo Lamana, del departamento de Antropología Cultural, analiza los primeros veinte años de los españoles en Tawantinsuyu, tanto desde la perspectiva de los gobernantes incas como de la de los conquistadores. Los tres proyectos son muy importantes para la transformación de la geopolítica del conocimiento y nos enseñan a interpretar documentos españoles tal como lo habrían hecho los aztecas y los incas durante la conquista y la época colonial. Agradezco a Marcelo Fernández Osco, intelectual aimara y estudiante de posgrado de la Universidad de Duke, su inteligente abordaje de la historia y la sociedad de Bolivia, y su continua participación en el ámbito académico y político andino, que enriquece el camino de la transformación epistémica geopolítico-corporal. Es en esa transformación en la que me apoyo para construir una arqueología decolonial de la idea de América Latina. Por últi-

mo, agradezco a Lía Haro por su talento editorial y su infinita paciencia, pues leyó y releyó más de una vez las últimas versiones del manuscrito de este trabajo, me hizo innumerables consultas, sugirió quitar y agregar información, y cambió, con mucho tino, la ubicación de tantos párrafos. Y, como suele decirse, eximo a mis asesores y colaboradores de toda responsabilidad con respecto a la versión final de mi ensayo.

Prólogo
Separar las palabras de las cosas

En el mundo entero se da por sentada la ontología de las divisiones continentales con demasiada ligereza.[1] Si bien podría discutirse si los continentes son cuatro, seis o siete, indudablemente, la cuenta considera la subdivisión básica en Asia, África, América y Europa. La división incuestionada no solo está implícita en los distintos debates sobre la separación de los continentes sino también en las nociones de Oriente y Occidente, Norte y Sur, y las categorías jerárquicas de Primer, Segundo, Tercer y Cuarto Mundo (este último, acuñado para ubicar a los pueblos indígenas del continente americano, Nueva Zelanda y Australia). Aunque es habitual comprar un billete de avión a «Australia» o al «África subsahariana» como forma de distinguirla del norte de África, la amplia aceptación de esas denominaciones geográficas oculta el hecho de que la división de los continentes y las estructuras geopolíticas impuestas son constructos imperiales de los últimos 500 años. La Tierra no fue creada y dividida en cuatro continentes desde sus inicios por un ser divino. «América», el cuarto continente, se anexó a los tres que la Cristiandad había imaginado y que San Agustín señaló en *La Ciudad de Dios*, como comentaremos en el capítulo 1.

El tema y los argumentos que plantearé a lo largo de este libro no giran alrededor de una entidad denominada «América Latina» sino de cómo nació la «idea» de América Latina. Uno de los objetivos que me he

propuesto para este ensayo es tratar de separar el nombre del subcontinente de la imagen cartográfica que tenemos de él. Me abocaré a excavar los cimientos imperiales/coloniales de la «idea» de América Latina para desentrañar la geopolítica del conocimiento desde la perspectiva de la colonialidad, la contrapartida de la modernidad que no se ha contado ni ha sido reconocida. Con «perspectiva de la colonialidad», quiero decir que el punto de observación se ubicará en la historia colonial que dio forma a la idea del continente americano. Me refiero al proceso como una excavación y no como una arqueología, porque es imposible sacar a la luz sin más la colonialidad en tanto esta forja los procesos implícitos en la modernidad y es forjada por ellos. Después de todo, el continente americano existe sólo como una consecuencia de la expansión colonial europea y los relatos de esa expansión desde el punto de vista europeo, es decir, la perspectiva de la modernidad.

La historia del mundo puede contarse de muchas maneras desde la perspectiva de la modernidad, pasando por alto la de la colonialidad. No se trata solo de interpretaciones en «conflicto»; es mucho más que eso. Imaginemos que un análisis cristiano y uno marxista de un suceso determinado, el «descubrimiento de América», por ejemplo, nos proporcionaran distintas interpretaciones, pero los *dos estarían situados en el contexto de la modernidad*. Así, en ambos análisis, el «descubrimiento de América» se abordaría *desde la perspectiva de Europa*. En cambio, ese mismo acontecimiento visto desde la postura de Fanon tendría en cuenta una visión no europea, consideraría la memoria de la trata y la explotación de esclavos, y sus consecuencias psicológicas, históricas, éticas y teóricas. En ese caso, *se adoptaría una perspectiva afrocaribeña centrada en la colonialidad*. En términos generales, los discursos cristiano y marxista son mucho más conocidos que el fanonista –una corriente de pensamiento crítico (que, si bien se complementa con el «marxismo», es más amplia) que contribuye a la transformación decolonial en el campo del conocimiento y la acción, y se inspira en la obra del intelectual y activista del siglo XX originario de Martinica Frantz Fanon, al que volveremos más adelante–, lo que de por sí revela un aspecto fundamental del tema alrededor del cual se estructura mi teoría. Por cierto, yo podría haber organizado mis ideas desde una perspectiva europea aunque haya nacido y me haya educado en América del Sur. Lo único que habría necesitado es adherirme al marco filosófico de referencia existente y ubicarme en un paradigma de conocimiento que, a pesar de las interpretaciones en con-

flicto que se producen en su seno, tiene su ubicación geohistórica en Europa. Por el contrario, yo sitúo mi teoría en el contexto del paradigma de conocimiento decolonial que encontramos ya en Guaman Poma de Ayala (véase el capítulo 3) y otros intelectuales posteriores pertenecientes al ámbito social que comprende a quienes el antropólogo Eric Wolf considera «gente sin historia».

Desde Bartolomé de Las Casas, en el siglo XVI, hasta Hegel, en el siglo XIX, y desde Marx hasta Toynbee, en el siglo XX, los textos que se han escrito y los mapas que se han trazado sobre el lugar que ocupa América en el orden mundial no se apartan de una perspectiva europea que se presenta como universal. Es cierto que los autores reconocen que hay un mundo y unos pueblos fuera de Europa, pero también es cierto que ven a esos pueblos y a los continentes en que habitan como «objetos», no como sujetos, y en cierta medida, los dejan fuera de la historia. Dicho de otra forma, se trata de sujetos cuyas perspectivas no cuentan. El título del libro más conocido de Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, se ha convertido en una metáfora con la que se describe ese diferencial epistémico de poder. Wolf no quiere decir que hubo en el mundo gente sin memoria ni registro de su pasado –una idea absurda, sin duda–, sino que según el concepto regional de historia definido en el mundo occidental desde la antigua Grecia hasta la Francia del siglo XX, las sociedades sin escritura alfabética o las que se expresaban en lenguas que no fuesen las seis lenguas imperiales de la Europa moderna no tenían historia. De acuerdo con este marco de pensamiento, la historia es un privilegio de la modernidad europea, y para tener una historia hay que dejarse colonizar, es decir, dejarse dominar, voluntariamente o no, por una perspectiva de la historia, la vida, el conocimiento, la economía, la subjetividad, la familia o la religión moldeada por la historia de la Europa moderna, que ha sido adoptada como modelo oficial, con leves modificaciones, por Estados Unidos. Las perspectivas de la colonialidad, sin embargo, surgen de la «herida colonial», el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos.

Así, para excavar la colonialidad, es imprescindible referirse al proyecto de la modernidad, pero no a la inversa, porque la colonialidad señala las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad. Por ello, he decidido definir el orden mundial moderno que se ha construido en los últimos 500 años, a partir del «descubrimiento de América», en

términos de un mundo moderno/colonial, para mostrar que la colonialidad es parte constitutiva de la modernidad y no puede existir sin ella. De hecho, es imposible tratar la «idea» de América Latina como un concepto aislado sin generar desconcierto en el sistema-mundo. Esa idea no puede separarse de las «ideas» de Europa y de Estados Unidos como equivalente a América, que aún hoy siguen en boga. El continente americano es el resultado de la primera expansión comercial europea y el motor del capitalismo. El «descubrimiento» de América y el genocidio de esclavos africanos e indios son parte indispensable de los cimientos de la «modernidad», una parte más significativa que la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Más aún, son la cara oculta, la más oscura de la modernidad: la «colonialidad». Por lo tanto, excavar la «idea de América Latina» implica comprender cómo nació Occidente y cómo se fundó el orden mundial moderno.

El presente trabajo se enmarca, entonces, en lo que Arturo Escobar ha dado en llamar el proyecto de la modernidad/colonialidad.[2] Entre las premisas que he considerado, están las siguientes:

1. No existe modernidad sin colonialidad, ya que esta es parte indispensable de la modernidad.
2. El mundo moderno/colonial (y la matriz colonial de poder) se origina en el siglo XVI, y el descubrimiento/invención de América es el componente colonial de la modernidad cuya cara visible es el Renacimiento europeo.
3. La Ilustración y la Revolución Industrial son momentos históricos derivados que consisten en la transformación de la matriz colonial de poder.
4. La modernidad es el nombre del proceso histórico en el que Europa inició el camino hacia la hegemonía. Su lado oscuro es la colonialidad.
5. El capitalismo, tal como lo conocemos, está en la esencia de la noción de la modernidad y de su lado oscuro, la colonialidad.
6. El capitalismo y la modernidad/colonialidad tuvieron un segundo momento histórico de transformación después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se apropió del liderazgo imperial del que antes habían gozado, en distintas épocas, España e Inglaterra.

Teniendo en cuenta estos supuestos, he organizado el relato y la teoría que presento en este libro alrededor de tres momentos histórico-estructurales heterogéneos de relación entre los imperios y las colonias. El primero es la entrada de América en la conciencia europea (el Renacimiento). El segundo (la Ilustración) coincide con la aparición de la «latinidad» –«*latinity*», «*latinité*» (véase el capítulo 2)– como doble identidad imperial y colonial. Al presentar el tercer momento (posterior a la Guerra Fría), hago un cambio de marcha y me concentro en las transformaciones radicales en la geografía del conocimiento que se observan en todo el mundo y que, en el continente americano, cuestionan la ontología y la ideología de una división continental entre «América Latina» y «América Sajona».

En los capítulos 1 y 2 me referiré a la historia de los silencios producidos por los intrincados relatos que comenzaron en el siglo XVI y avanzaron durante los 500 años siguientes para mostrar a la modernidad como el inocente punto de llegada (la versión secular del Paraíso de la cosmología cristiana) adonde se dirige la historia. Teniendo esto en cuenta, intento presentar una transformación decolonial en el campo de la historia. En el capítulo 1, me centro en la construcción del marco colonial y la invención de la idea de «América». En el capítulo 2, trato el tema del nacimiento de la idea de «América Latina» en particular.

Así, en el capítulo 1, analizo las consecuencias de los distintos relatos que sustentan la «idea de América» y que, a partir de la llegada de los europeos, subordinaron las historias y las cosmologías de los pueblos del Tawantinsuyu y Anáhuac, territorios habitados por los incas y los aztecas. Los cristianos europeos veían «el descubrimiento y la conquista» de América como el acontecimiento más extraordinario desde que Dios creó el mundo (una visión que goza de gran aceptación, con la que estarían de acuerdo incluso Adam Smith, teórico del libre comercio, y Karl Marx, crítico acérrimo del capitalismo), pero el pueblo aimara de los territorios que hoy ocupan Bolivia y Perú consideraban ese hecho histórico como un *pachakuti*, es decir, un trastorno total del espacio y el tiempo, una revolución invertida, por así decirlo, que no trajo aparejadas las consecuencias «progresistas» asociadas con la revolución de la independencia estadounidense, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial. Para ilustrarlo con un hecho más reciente, podríamos decir que se ha venido produciendo un *pachakuti* en Irak desde marzo de 2003. La cosmología cristiana, como veremos más adelante, organizó el mundo en continentes que giraban alre-

dedor de Europa. El hecho de que los habitantes de Cuzco o Tenochtitlán, las capitales de los Imperios Inca y Azteca, respectivamente, pensaran que vivían en el centro del mundo no se tomó en cuenta cuando se trazaron los mapas de la región.

La geopolítica de la división continental es clave para entender por qué «América Latina» fue incluida en Occidente y ubicada en la periferia al mismo tiempo. El continente americano y los pueblos que vivían allí se presentaron como inferiores en los relatos europeos desde el siglo XVI hasta que la idea se modificó en Estados Unidos después de la guerra hispano-estadounidense de 1898, cuando se asignó a «América Latina» un papel secundario. Entonces, en el capítulo 2, analizo las divisiones que surgieron dentro de «América» (del Norte/del Sur, Anglo/América Latina) tras las revoluciones independentistas, cuando «América Latina» pasó a considerarse inferior y dependiente de Estados Unidos. La «latinidad», identidad reivindicada por los franceses y adoptada por las élites criollas, en última instancia, funcionó como un concepto que las ubicó por debajo de los angloamericanos y borró o degradó la identidad de los indios y los sudamericanos de origen africano. Esas han sido, en suma, la historia, el significado y las consecuencias de la «idea de América Latina» que analizaré en profundidad en los dos primeros capítulos.

Muchos académicos, intelectuales, funcionarios del Banco Mundial, miembros de distintos gobiernos y periodistas creen que «la modernidad es un proyecto que aún no se ha completado». En mi opinión, expresada desde la perspectiva de la colonialidad, completar el proyecto significa seguir reproduciendo la colonialidad, en la que seguimos inmersos a comienzos del siglo XXI. Si bien es cierto que ya no padecemos la dominación colonial abierta de los modelos español o británico, la lógica de la colonialidad sigue vigente en la «idea» del mundo que se ha construido a través de la modernidad/colonialidad. El análisis de la evolución de la «idea de América Latina» debería dejar al descubierto que mientras que su materialización pertenece, precisamente, a la manifestación de esa lógica en momentos particulares de la reestructuración imperial/colonial, la perspectiva de quienes han sido silenciados por su causa puede producir un cambio radical. En el capítulo 3, me ocuparé de los movimientos de los pueblos indígenas y los descendientes de africanos de «América Latina», y de los latinos de Estados Unidos[3] que, con sus nuevos proyectos de conocimiento, vuelven obsoleta la «idea de América Latina».

Por razones editoriales no he escrito un capítulo más, pero de haber tenido la oportunidad de hacerlo habría abordado el tema de la tensa oposición entre la idea de «América Latina» y las ideas de «naturaleza» y «cultura». Una visión general de la evolución que han tenido esos conceptos mostraría cómo las categorías europeas han dado forma a la «idea» de América Latina dentro de su propio seno (el componente europeizado de la población) y desde afuera (la «otredad» que la mirada de Europa Occidental y Estados Unidos ha establecido para el subcontinente), y cómo influyen las perspectivas emergentes. En el siglo XVI, la novedad y la exuberancia de la «naturaleza» provocaban admiración. En 1590, por ejemplo, el jesuita español José de Acosta, quien vivió muchos años en la región andina, escribió que para conocer y comprender la «naturaleza» era necesario comprender a su creador. Pero años más tarde Francis Bacon tomó otro rumbo al concebir la «naturaleza» como una fuerza que los hombres debían conquistar y dominar: aparece aquí la oposición entre el hombre y la naturaleza. «América Latina» fue imaginada en los dos términos de esa oposición. Los intelectuales criollos del siglo XIX, como Domingo Faustino Sarmiento en Argentina y Euclides Da Cunha en Brasil, utilizaron el paradigma «civilización» versus «naturaleza» para describir a la élite criolla en contraposición a la «barbarie» de los indígenas de América del Sur. No obstante, como veremos en el capítulo 2, las élites criollas se autocolonizaron al adoptar para sí la noción francesa de que eran «latinos» como forma de oponerse a lo anglo, que representaba la civilización, y de ese modo se ubicaron del lado de la «naturaleza». Al mismo tiempo, intelectuales tales como el naturalista francés Georges, conde de Buffon, o Hegel y hasta Thomas Jefferson propusieron una oposición entre la «naturaleza» y el hombre civilizado que dejó a toda América en el extremo «natural» de la oposición. En esos debates, el Nuevo Mundo era joven e inmaduro; por lo tanto, se esperaba que la población americana evolucionara hasta alcanzar la civilización.[4]

Desde finales del siglo XVIII y durante el XIX, la naturaleza, como creación divina, se oponía a la cultura, en tanto creación humana. Es decir, que no se dejó de lado la oposición entre el hombre y la naturaleza; solo se la redefinió. La noción de «cultura» (del latín *colere*, que significa «cultivar o habitar») surgió como un concepto necesario durante el proceso de secularización, porque el término «cultura» se utilizó en el sentido de producción y creación humana, de «cultivar». En el sentido de «habitar»,

«cultura» es el lugar de residencia, la ocupación de lo que se crea. Se precisaba la «cultura» para reemplazar a la «religión» como elemento aglutinante de la comunidad. *Religio* deriva del latín *re-ligare*, «unir». En la antigua Roma, *re-ligare* tenía un valor temporal, pues *religio* también significaba *traditio* («tradición»), y un valor espacial, ya que la *religio* unía a quienes compartían creencias dentro de una zona determinada. Cuando fue necesario utilizar una palabra para designar a un nuevo tipo de comunidad cuyos lazos no tenían que ver con la fe, se creó una nueva institución, «la comunidad de origen» o el Estado-nación, definida en conjunto con la «cultura nacional» con el fin de crear sujetos con una «identidad nacional». Las identidades nacionales imperiales, a su vez, establecieron una vara con la que medir y (de)valuar las identidades nacionales de los «Estados independientes» desde el siglo XIX hasta hoy. Las identidades nacionales imperiales controladas por el Estado sirvieron para redefinir la diferencia colonial, siendo la «idea» de América Latina parte de ese nuevo diseño imperial.

Dicho de otro modo, la «cultura» contribuyó a la creación de la unidad nacional. Las lenguas nacionales, las literaturas nacionales, las banderas y los himnos nacionales eran todos ellos manifestaciones de una «cultura nacional». La «cultura» se utilizó como instrumento para nombrar e instituir la homogeneidad del Estado-nación. Es más, como el término cobró auge en el siglo XIX, cuando Inglaterra y Francia se montaban en la segunda ola de expansión colonial, la «cultura» también fue útil para el propósito colonial de nombrar y definir a las culturas foráneas e inferiores. Mientras que la civilización europea se dividió en culturas nacionales, la población del resto del mundo tenía «cultura», pero no civilización. Los «latinos» de América del Sur tenían una cultura, moldeada en parte en complicidad con los ideólogos franceses de la «latinidad», pero no eran civilizados, pues las antiguas civilizaciones azteca, inca y maya ya estaban confinadas a un pasado olvidado. Eso llevó a que los «latinoamericanos» fuesen considerados europeos de segunda clase que carecían de la ciencia y la compleja historia de Europa. Durante la Guerra Fría, esa imagen se extendió a todo el Tercer Mundo.

Aun así, esos macrorrelatos eliden el hecho de que, en la cosmología indígena, la naturaleza y la humanidad no necesariamente se oponen, y que la «civilización» no es más que una descripción que los europeos hacen de su propio papel en la historia. Para los pueblos indígenas, los opuestos pueden coexistir sin negarse. Como sostiene el intelectual y ac-

tivista quechua Ariruma Kowii, de Otavalo, Ecuador: «El mundo andino se apoya sobre *dualismos complementarios*».[5] Esa simple diferencia lógica es crucial para el avance de una transformación decolonial del conocimiento (que implica ver el mundo desde la perspectiva del quechua y no desde la del griego y el latín, si bien se incorpora la presencia «imperial», aportada por los principios europeos del conocimiento desde el Renacimiento en adelante). Una transformación de ese tipo es imprescindible para producir un cambio en la visión que tenemos del mundo y la sociedad, teñida por las categorías del saber de las lenguas modernas/imperiales europeas, categorías derivadas del griego y el latín. Kowii desmantela la oposición desde el título de su artículo, «Barbarie, civilizaciones e interculturalidad».[6] Hoy, entonces, la categoría de barbarie es cuestionada por un intelectual indígena, al que Sarmiento habría considerado un indio bárbaro. Además, la palabra «civilizaciones» está en plural en el título, con lo que Kowii valoriza la civilización histórica de los indios descalificada por el modelo singular de la misión civilizadora europea. Los *términos de la discusión –no ya solo el contenido sin un cuestionamiento de las palabras que lo expresan–* son reconsiderados en un diálogo de civilizaciones que descubre el monólogo de la civilización y el silencio de la barbarie. Una vez que los términos adquieren significado dialógico y abandonan la lógica de la contradicción (civilización versus barbarie), la barbarie se ubica en otro lugar: la civilización de los criollos y los europeos fue genocida y, por ende, bárbara. Si X y no X coexisten, entonces hay que analizar la cuestión de cómo las diferentes estructuras de la civilización pueden dejar la barbarie de lado. Ese es, precisamente, el objetivo de las luchas y los diálogos interculturales, que comentaremos en el capítulo 3.

Es necesario respetar una condición: en este momento, no debe perderse de vista la diferencia colonial, porque es probable que los criollos de ascendencia europea de América (América Sajona y América Latina) y los del resto del mundo sigan pensando que civilización y barbarie son categorías ontológicas, por lo cual quizá les cueste aceptar los procesos de civilización y las historias indias (o islámicas, en otro contexto). No existen civilizaciones fuera de Europa, y si las hay –la islámica, la china y la japonesa (de acuerdo con la clasificación de Huntington; véase el capítulo 1)–, son parte del pasado y hubo que acercarlas al presente de la civilización occidental. Esa es la diferencia colonial que no debe perderse de vista. Es inadecuado seguir pensando que el futuro implicará la «de-

fensa de la civilización occidental» contra los bárbaros. Así como los bárbaros son ubicuos (podrían estar en las llanuras, en las montañas o en las grandes ciudades), también lo son los civilizados. No existen lugares seguros que deban defenderse. Creer que los hay es, como lo ha sido en el pasado, un camino directo a la muerte. Es imposible iniciar el diálogo y compensar el diferencial de poder si no se abandona la idea de que hay lugares que deben defenderse. Hoy en día, el diálogo es una *utopía*, como lo muestra el caso de Irak, y debería verse como utopístico: un doble movimiento compuesto por una revisión crítica del pasado para imaginar y construir futuros mundos posibles. La transformación decolonial es imprescindible si vamos a dejar de pensar en la «modernidad» como un objetivo para verla como una construcción europea de la historia a favor de los intereses de Europa. El diálogo sólo se iniciará cuando la «modernidad» sea decolonizada y despojada de su mítica marcha hacia el futuro. Yo no defiendo ni los «despotismos» de Oriente ni los de Occidente; quiero dar a entender que el «diálogo» se iniciará cuando deje de imponerse el «monólogo» de una única civilización, la occidental.

Hay dos maneras distintas pero complementarias de leer este ensayo, según se esté al tanto de los debates académicos sobre el tema o no. En el segundo caso, la atención puede dirigirse a la teoría de que no hubo un descubrimiento sino una invención de América, y a partir de ahí, puede tomarse el camino que ha hecho de «América Latina» una extensión de la invención imperial/colonial. En cambio, quienes estén familiarizados con esos debates verán en mi razonamiento un intento por transformar la geografía, y la geopolítica del conocimiento, de la *teoría crítica* (elaborada en el marco de la Escuela de Frankfurt en la década de 1930), para llevarla a un nuevo terreno de *decolonialidad*. La primera lectura puede realizarse dentro del paradigma de la modernidad, que hace hincapié en la evolución lineal de los conceptos y, sobre todo, lo novedoso. La segunda lectura, en cambio, requiere introducirse en el paradigma de la (de)colonialidad, que incluye la modernidad pero pone el acento en la «coexistencia» y la simultaneidad. En la última parte del capítulo 1, presento la idea de *heterogeneidad histórico-estructural*; sitúo mis ideas en el paradigma de la coexistencia y critico el paradigma de lo novedoso y la progresión histórica. Dentro del ámbito de las historias locales europeas, la *teoría crítica* llevó a humanistas y cientistas sociales a analizar de manera crítica las condiciones que hicieron posible los hechos y las ideas, en vez de dar las ideas por sentadas y considerar que los hechos

tienen un significado esencial propio. Una teoría crítica que *trasciende* la historia de Europa en sí y se sitúa *en* la historia colonial de América (o de Asia o África, o incluso en la perspectiva de los inmigrantes que, *dentro* de Europa y Estados Unidos, han quebrado la homogeneidad) pasa a ser una *teoría decolonial.* En otras palabras, la teoría que se postula en los proyectos de decolonización del conocimiento y el ser es la que permitirá pensar la economía y la política de *una manera otra.* A lo largo de las siguientes páginas, hurgaré en las raíces mismas de la colonialidad moderna –la invención de América y de «América Latina»– con el propósito de hacer una contribución a esa decolonización del conocimiento y el ser. Este libro es, por tanto, un intento de reescribir la historia desde otra lógica, otro lenguaje y otro marco de pensamiento.[7]

1

América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo

América fue descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde, a los habitantes de esta para civilizar la península itálica; y por fin, a los bárbaros de Germania para cambiar, con los restos del mundo romano, la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo.

JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Bases y puntos de partida para la organización nacional*, 1852

Una de las diferencias más evidentes entre aborígenes y blancos es el lugar de origen. Los blancos provenían principalmente de Europa occidental [...]. En cambio, los aborígenes siempre habían habitado el hemisferio occidental. La vida en el continente y las concepciones que de él existían no recibieron la influencia del mundo posromano [...]. El hemisferio occidental producía *sabiduría*; Europa Occidental producía *conocimiento*.

VINE DELORIA HIJO, *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, 1969 (las cursivas son mías)

«América» en el horizonte colonial de la modernidad

Antes de 1492, América no figuraba en ningún mapa, ni siquiera en el de los pueblos que vivían en el valle de Anáhuac (territorio azteca) y Tawantinsuyu (territorio inca). Los españoles y los portugueses, únicos ocupantes europeos durante el siglo XVI, bautizaron el continente cuyo control y posesión estaba en sus manos. Hoy en día resulta difícil pensar que los incas y los aztecas no vivían en América y más aún que no vivían en América Latina. Hasta comienzos del siglo XVI, el continente no figuraba en los mapas porque no se había inventado la palabra ni había nacido la idea de un cuarto continente. El territorio existía y los pobladores también, por supuesto, pero ellos daban su propio nombre al lugar donde vivían: Tawantinsuyu a la región andina, Anáhuac a lo que en la actualidad es el valle de México y Abya-Yala a la región que hoy en día ocupa Panamá. Los pobladores originarios no conocían la extensión de lo que luego se denominó «América». En Europa, Asia y África nadie sabía de la existencia del territorio que se llamaría Indias Occidentales y más adelante América, ni de los pueblos que lo habitaban, que luego serían conocidos como indios. América cayó del cielo –literalmente hablando– que Américo Vespucio estaba observando cuando descubrió que las estrellas que veía desde el sur del Brasil de hoy en día no eran las mismas que solía ver desde el Mediterráneo. Lo confuso del asunto es que una vez que el continente recibió el nombre de América en el siglo XVI y que América Latina fue denominada así en el siglo XIX, fue como si esos nombres siempre hubiesen existido.

«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos. Debieron transcurrir 450 años hasta que se produjera una transformación en la geografía del conocimiento, y así lo que Europa veía como un «descubrimiento» empezó a considerarse una «invención». El marco conceptual que permitió dar ese giro surgió de la conciencia criolla del mundo de habla hispana y portuguesa.

Cabe destacar que hasta ese momento las formas de pensamiento aborigen y africano de América del Sur aún no habían entrado en el debate público, mirando al continente desde su propia historia fragmenta-

da. «América», y luego «América Latina y «América Sajona», son conceptos creados por europeos y criollos de ascendencia europea. Los indios y los criollos descendientes de africanos no fueron invitados al diálogo. Los afrocaribeños habían participado de una transformación similar y complementaria en la geografía del conocimiento, pero en el mundo de habla inglesa y francesa. Los criollos de ascendencia africana no se interesaban por la llegada de los europeos a la región que hoy se conoce como islas del Caribe: el transporte de esclavizados al continente que ya se denominaba América empezó varias décadas después del descubrimiento o invención del continente. El hecho de que América fuese un continente descubierto o una entidad inexistente no era un tema relevante en la genealogía del pensamiento indígena.

Hace unos años, el historiador y filósofo mexicano Edmundo O'Gorman esgrimió un argumento sólido y convincente: la invención de América implicó la apropiación del continente y su integración en el imaginario eurocristiano.[1] Los españoles y los portugueses, como los únicos intrusos europeos del siglo XVI, reclamaron el continente para sí y lo rebautizaron al tiempo que iniciaron una organización territorial similar a la de España y Portugal. Vespucio pudo bajar a América del cielo cuando, navegando por las costas del actual Brasil, se dio cuenta de que se encontraba en un «Nuevo Mundo» (nuevo, claro está, para los europeos) y no en la «India», como había creído Colón diez años antes. Es bien conocida la historia de que desde que Vespucio «descubrió» América en el plano conceptual (en el sentido de «darse cuenta» o «tomar conciencia»), los europeos se encontraron frente a un Nuevo Mundo, continente que recibió el nombre de «América» en honor a Américo Vespucio, con un ligero cambio en la terminación de la palabra para que fuese análoga a la de los continentes no europeos existentes: África y Asia.

«Descubrimiento» e «invención» no son únicamente dos interpretaciones distintas del mismo acontecimiento: son parte de *dos paradigmas distintos*. La línea que separa esos dos paradigmas es la de la transformación en la geopolítica del conocimiento; no se trata solamente de una diferencia terminológica sino también del contenido del discurso. El primer término es parte de la perspectiva imperialista de la historia mundial adoptada por una Europa triunfal y victoriosa, algo que se conoce como «modernidad», mientras que el segundo refleja el punto de vista crítico de quienes han sido dejados de lado, de los que se espera que sigan los pasos del progreso continuo de una historia a la que no creen pertenecer.

La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales. En los siglos XVI y XVII, los «condenados de la tierra» (como catalogó Frantz Fanon a los seres colonizados) eran los indios y los esclavos africanos. Por esa razón, los misioneros y los hombres de letras se arrogaron la tarea de escribir las historias que, según ellos, los incas y los aztecas no tenían y de redactar la gramática del quechua/quichua y el náhuatl tomando el latín como modelo. Los africanos no fueron tenidos en cuenta en el proceso de evangelización, ya que se los consideraba pura y exclusivamente proveedores de mano de obra.

Hacia fines del siglo XVII surgió un nuevo grupo social que, no bien hizo su aparición, quedó fuera de la historia, el de los criollos de ascendencia española y portuguesa. Aunque no sufrieron la misma marginación que los indios y los africanos, los criollos tampoco formaban parte de la historia, pues fueron un grupo que quedó ubicado entre los límites de lo humano –más allá de los cuales estaban los indios y los africanos– y la humanidad propiamente dicha, representada por los europeos. La configuración geopolítica de los instrumentos con que se medía la naturaleza de los seres humanos en base a una idea de la historia que los cristianos occidentales consideraban la única idea verdadera y aplicable a todos los habitantes del planeta llevó al establecimiento de una matriz colonial de poder, a dejar a determinados pueblos fuera de la historia para justificar la violencia en nombre de la evangelización, la civilización y, más recientemente, del desarrollo y de la democracia de mercado. Esa configuración geopolítica trazó una línea divisoria entre una minoría dedicada de lleno a las misiones evangelizadoras, civilizadoras o de fomento del desarrollo y una mayoría de marginados convertidos en el objetivo a conquistar de esas misiones.

La «modernidad» entendida como la dirección de la historia cuyo objetivo y modelo era Europa ha sido atribuida a Max Weber, en ese aspecto seguidor de Hegel. En los últimos años, a fines de la década de 1980, el sociólogo peruano Aníbal Quijano desenterró la «colonialidad», en tanto lado oscuro de la modernidad y perspectiva histórica de los condenados, los marginados de la historia contada desde el punto de vista de la modernidad, desde la cual es difícil ver o reconocer la colonialidad, que hasta resul-

ta un concepto perturbador. Y desde el punto de vista del segundo grupo de actores, los condenados, aunque la colonialidad proponga una perspectiva que transforma el conocimiento y la historia, la modernidad es inevitable. Para los primeros actores, la modernidad tiene una sola cara y su densidad es simple; para los segundos, en cambio, tiene dos caras y su densidad es doble. Comprender la coexistencia de esos dos grandes paradigmas equivale a entender de qué manera ocurre la transformación en la geografía y la geopolítica del conocimiento. Mi punto de vista se enmarca abiertamente en el segundo paradigma, en la doble densidad de la modernidad/colonialidad.

¿Cómo operaron esos dos conceptos intrincados, la modernidad y la colonialidad, en tanto dos caras de una misma realidad, para dar forma a la idea de «América» en el siglo XVI y a la de América Latina en el siglo XIX? El término «modernidad» ha estado en boga desde hace unos cuarenta años, y a pesar de que existen distintas opiniones y definiciones, hay coincidencias en cuanto a su significado básico. Desde la perspectiva europea, la modernidad se refiere a un período de la historia que se remonta al Renacimiento europeo y al «descubrimiento» de América (idea que comparten los académicos del sur de Europa, es decir, de Italia, España y Portugal) o bien a la Ilustración europea (idea que sostienen los académicos y los intelectuales y reproducida por los medios en los países anglosajones –Inglaterra, Alemania y Holanda– y un país latino –Francia–). Desde la perspectiva del otro lado, el de las ex colonias portuguesas y españolas de América del Sur, la idea propuesta por los académicos e intelectuales es que el progreso de la modernidad va de la mano con la violencia de la colonialidad. La diferencia radica en qué parte de la historia local es la que se narra. La teoría de la «invención de América» propuesta por O'Gorman fue un punto de inflexión que puso sobre el tapete una perspectiva que no existía antes o no era reconocida en los relatos imperiales de Europa. O'Gorman sacó a la luz una dimensión de la historia ocluida por los relatos parciales del «descubrimiento», lo que sirve de ejemplo para comprender cómo se ven las circunstancias desde las diversas experiencias de la colonialidad.

En tanto concepto, América es inseparable de la idea de modernidad, y ambos son la representación de los proyectos imperiales y los designios para el mundo creados por actores e instituciones europeas que los llevaron a cabo. La invención de América fue uno de los puntos nodales

que permitieron crear las condiciones necesarias para la expansión imperial y para la existencia de un estilo de vida europeo que funcionó como modelo del progreso de la humanidad. Entonces, el «descubrimiento y la conquista de América» no es un acontecimiento más en una cadena histórica lineal que une la creación del mundo con el presente y deja atrás a todos los que no estuvieron atentos y perdieron por eso el tren de la modernidad. Es, en cambio, un momento crucial en la historia, el momento en que las exigencias de la modernidad como meta para obtener la salvación impusieron un conjunto específico de valores cuya implementación se apoyaba en la lógica de la colonialidad.

Por el contrario, la teoría de la «invención de América» se formula desde el punto de vista de la colonialidad y así revela que los avances de la modernidad fuera de Europa dependen de una matriz colonial de poder que incluye la acuñación de nuevos términos para nombrar las tierras apropiadas y los pueblos que las habitaban. Los distintos grupos étnicos y civilizaciones de Tawantinsuyu y Anáhuac y los pueblos africanos, por ejemplo, fueron reducidos a la categoría de «indios» y «negros». La idea de «América» y de «América Latina» podía justificarse dentro del marco filosófico de la modernidad europea, incluso cuando las voces de esa justificación provienen de los criollos descendientes de europeos que habitaban las colonias y compartían el punto de vista de los españoles o los portugueses. Sin embargo, lo que cuenta es que la necesidad de narrar la parte de la historia que no se contaba requiere una transformación en la geografía de la razón y el conocimiento. La «colonialidad», entonces, consiste en develar la lógica encubierta que impone el control, la dominación y la explotación, una lógica oculta tras el discurso de la salvación, el progreso, la modernización y el bien común. Quizá el duplo modernidad/colonialidad nunca haya sido tan evidente como en el gobierno de George W. Bush.

Por mor de claridad, es conveniente considerar la «modernidad/colonialidad» como dos caras de una misma moneda y no como dos formas de pensamiento separados: no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la modernidad, pues es imposible pasarla por alto. La idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la conciencia europea, como una gran extensión de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar. «Colonialidad» es un término mucho menos frecuente

que «modernidad», y muchos tienden a confundirlo con «colonialismo», aunque, claro está, los dos conceptos están relacionados. «Colonialismo» se refiere a períodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); «colonialidad», en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo. En cada uno de los períodos imperiales del colonialismo –con predominio de España (siglos XVI y XVII), Inglaterra (desde el siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial) o Estados Unidos (desde principios del siglo XX hasta nuestros días)– se ha mantenido la misma lógica aunque el poder haya cambiado de manos.

Podría decirse que, antes de los ataques del 11 de septiembre de 2001, Estados Unidos no era un país imperial porque no tenía colonias como las que tuvieron España o Inglaterra. Pero esa idea entiende el «colonialismo» como la posesión de «colonias» en cuyo territorio se establecen instituciones y se mantienen administradores y ejércitos. También confunde «colonialismo» con «colonialidad». La colonialidad es la lógica del dominio en el mundo moderno/colonial que trasciende el hecho de que el país imperial/colonial sea España, Inglaterra o Estados Unidos. A lo largo del período de reestructuración política y económica de la segunda mitad del siglo XX, la tecnología moderna vuelve innecesaria la colonización a la vieja usanza. No obstante, Estados Unidos tiene bases militares en lugares estratégicos (Oriente Medio y América del Sur, por ejemplo). Asimismo, la ocupación de Irak y la posterior presión de Estados Unidos para designar un gobierno favorable al poder del imperio[2] reflejan con claridad el método actual del colonial*ismo*. Después del 11 de septiembre, las voces liberales de Estados Unidos empezaron a reconocer que el imperialismo era necesario, pero, como eran liberales, lo denominaban imperialismo «renuente» o «liviano». El imperialismo puede recibir nombres diversos pero siempre conlleva alguna forma de colonialismo: es difícil imaginar un imperio sin colonias, aunque las colonias adopten formas distintas en distintos momentos históricos.[3]

La idea de América, entonces, es una invención europea moderna limitada a la visión que los europeos tenían del mundo y de su propia historia. En esa visión y en esa historia, es lógico que la colonialidad fuera pasada por alto o disfrazada de injusticia necesaria en nombre de la jus-

ticia. La colonialidad pone de manifiesto las experiencias y las ideas del mundo y de la historia de aquellos a quienes Fanon denominó *les damnés de la terre* («los condenados de la tierra», que han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad). Los condenados se definen por la *herida colonial*, y la herida colonial, sea física o psicológica, es una consecuencia del *racismo*, el discurso hegemónico que pone en cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo *locus* de enunciación (y a la misma geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a sí mismos el derecho a clasificar. La imposibilidad de ver las historias y las experiencias que no están incluidas en la historia del cristianismo de Occidente tal como la consideran los laicos europeos, que hunde sus raíces en el griego y el latín y se difunde en las seis lenguas vernáculas imperiales (italiano, español, portugués, francés, alemán e inglés), ha sido el sello distintivo de la historia intelectual y de sus consecuencias éticas, políticas y económicas.

La transformación en la geopolítica del conocimiento –la perspectiva de la modernidad también tiene raíces geopolíticas, aunque se la presente como el curso natural de la historia universal– comenzó con el reconocimiento de que incluso la defensa posmoderna de la pluralidad de interpretaciones no merece celebrarse en tanto se restrinja a una *diversidad de interpretaciones enmarcadas en el conocimiento eurocéntrico*, moldeado y regido a lo largo del tiempo por la teología, en los siglos XVI y XVII, y por la «egología» (marco de conocimiento cuyo centro y punto de referencia es el «yo» en lugar de «Dios»), la conciencia europea en auge a partir de Descartes.[4] Para relatar las experiencias, los sentimientos y las visiones del mundo distintas de las del relato europeo y su marco filosófico de referencia, es necesario alejarse de la noción del conocimiento fundada en la teología y la egología, que oculta sus cimientos geopolíticos, y acercarse a una noción cuyas raíces geopolíticas se adentran en las historias de las fronteras y no en las historias territoriales inventadas por los expansionismos europeo y estadounidense.[5]

De hecho, la geopolítica del conocimiento nació en el siglo XVI como una postura decolonial (en respuesta a la «actitud romana» que Rémi Brague atribuye a la historia de Europa; veáse el capítulo 2), cuando los sabios y los funcionarios de Anáhuac y Tawantinsuyu debieron adaptar su sistema de conocimiento, información y organización de la memoria a un sistema extraño a su experiencia y su pasado común. Ellos tuvieron que pensar en un marco doble que revelaba un diferencial en las relacio-

nes de poder. Uno de los marcos fue introducido por los europeos que hablaban las lenguas imperiales. Por lo general, los europeos no tuvieron la necesidad de asimilar las lenguas y los marcos de conocimiento indígenas; en cambio, la situación de los pueblos indígenas (y de los africanos transportados al Nuevo Mundo) era distinta, porque ellos no tuvieron más opción que adoptar las lenguas y los marcos de conocimiento europeos. Una de las consecuencias inevitables del expansionismo moderno/colonial fue la creación de condiciones favorables para el *pensamiento fronterizo*, que permitió la descentralización de la teopolítica del conocimiento (en Tawantinsuyu y Anáhuac, en el siglo XVI) y de la egopolítica del conocimiento (en la India colonizada por Inglaterra y en África bajo el dominio de Inglaterra y Francia en el siglo XIX). Así, los acontecimientos que condujeron al surgimiento de la idea de «América» favorecieron la aparición de una nueva manera de pensar –el pensamiento fronterizo–, que la teología (y luego la egología) no lograron controlar, salvo suprimiendo la materialidad de sus manifestaciones (evitando la publicación de escritos indígenas, por ejemplo), demonizándolas u obstaculizando su difusión. Con todo, las ideas no se matan: sobreviven en los cuerpos, pues son parte de la vida. El pensamiento fronterizo florece en la región andina bajo el nombre de interculturalidad y también en el resto del mundo, en especial en las zonas de Europa donde residen inmigrantes africanos, asiáticos, sudamericanos y caribeños. El pensamiento fronterizo, que históricamente ha sido la única condición posible para los pueblos indígenas, adoptó formas particulares entre los esclavos africanos y los criollos de ascendencia africana, así como entre los criollos descendientes de españoles y portugueses. Aquí, el nombre es menos importante que el fenómeno; una nueva forma de pensar inducida por la expansión imperialista de la modernidad y la matriz colonial del poder que el expansionismo moderno necesariamente implica.

La geopolítica del conocimiento (los cimientos históricos locales del conocimiento) va de la mano de la política corporal del conocimiento, es decir, la base biográfica individual y colectiva del conocimiento. La visión de los hechos y la concepción del mundo aportadas por los hombres de armas o los jesuitas españoles (y luego, por los viajeros y los filósofos franceses y británicos) estaban arraigadas geográfica e históricamente en lenguas, memorias e historias que poco tenían que ver con la visión y la concepción del mundo de los intelectuales que hablaban aimara o náhuatl, cuyas geografías y biografías se apoyaban en otras

memorias e historias. En esta simetría aparente hay una *diferencia*: el misionero español y el filósofo francés no debieron incorporar las lenguas ni las experiencias indígenas en su marco de pensamiento teológico o egológico. Los intelectuales aimara o náhuatl de los territorios que hoy ocupan Bolivia, México y América Central no tuvieron otra opción, porque en sus territorios, en los lugares donde ellos vivían, se establecieron instituciones españolas y francesas. Esa es la razón material por la cual el pensamiento fronterizo es la consecuencia del diferencial de poder existente en el contexto moderno/colonial, un diferencial de poder que constituye la *diferencia colonial.*

No resulta sencillo analizar la idea de «América Latina» más allá de la retórica de la modernidad (que celebra el descubrimiento) ni adentrarse en la lógica de la colonialidad, que implica partir desde las nociones de *pachakuti*[6] para los pueblos indígenas y su propia memoria conceptual y la de «invención» para O'Gorman, que retoma la tradición de pensamiento criollo. Es necesario volver a trazar el mapa del conocimiento y la interpretación. No se trata solamente de una cuestión de nombre (América, América Latina) o de referencia (el contorno en forma de pera y el extremo que conecta con México), sino de quiénes han participado en el proceso de creación del nombre. La idea de que «América» era un continente descubierto por navegantes europeos es parte de la retórica de la modernidad (europea). *Pachakuti* y «América» en tanto invención revelan la lógica de la colonialidad (la matriz colonial de poder) oculta tras esa retórica.

La lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) económico: apropiación de la tierra, explotación de la mano de obra y control de las finanzas; (2) político: control de la autoridad; (3) social: control del género y la sexualidad, y (4): epistémico y subjetivo/personal: control del conocimiento y la subjetividad. La lógica de la colonialidad ha existido desde la conquista y colonización de México y Perú hasta después de la guerra de Irak, si bien en los últimos 500 años de historia ha sufrido cambios superficiales en cuanto a las proporciones y los agentes de la explotación/control. Cada uno de los dominios se entrecruza con los demás: la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra se vinculan con el control de las finanzas, la autoridad, el género, y el conocimiento y la subjetividad.[7] El funcionamiento de la matriz colonial puede pasar inadvertido, y cuando sale a la superficie, se lo explica por medio de la retórica de la modernidad, ase-

gurando que la situación puede «corregirse» con «desarrollo», «democracia» o una «economía fuerte», por ejemplo. Lo que algunos consideran «mentiras» del gobierno de Estados Unidos son en realidad parte de una «retórica de la modernidad» codificada, que a todos promete la salvación y así distrae la atención de las consecuencias opresivas de la lógica de la colonialidad. Para implementar esa lógica se necesita la retórica que elogia la modernidad, como se vio desde el primer momento en el caso de Irak. Mientras el capital y el poder se van concentrando en menos manos y la pobreza crece en todo el mundo, la lógica de la colonialidad se vuelve cada vez más opresiva y despiadada. Desde el siglo XVI, la retórica de la modernidad se ha nutrido del lenguaje de la salvación, acompañado por la apropiación de grandes extensiones de tierra en el Nuevo Mundo y la explotación masiva de la mano de obra india y africana, justificadas por la creencia en la prescindencia de la vida humana: la de los esclavos. Así, cuando hoy en día algunos cristianos enarbolan las banderas de los «valores a favor de la vida», reproducen una retórica que desvía la atención de la creciente «devaluación de la vida humana» puesta en evidencia por los miles de muertos en Irak. *Entonces, no es con la modernidad que se superará la colonialidad, pues es precisamente la modernidad la que necesita y produce la colonialidad.*

Veamos como ejemplo la genealogía del primero de los dominios que hemos mencionado y cómo ha evolucionado la lógica de la colonialidad en el área de la tierra, el trabajo y las finanzas. Luego completaré la breve explicación del primer cuadrante profundizando en el cuarto (conocimiento y subjetividad), y mostraré cómo el conocimiento transformó Anáhuac y Tawantinsuyu en América, y luego en América Latina, y cómo se crearon nuevas identidades nacionales y subcontinentales. Pero en primer lugar nos centraremos en la apropiación de grandes extensiones de tierra por parte de los españoles y los portugueses, que se convertirían en los terratenientes de América en el siglo XVI, algo que también se aplica a los británicos, los franceses y los holandeses en el Caribe (desde Salvador de Bahía, en Brasil, hasta Charleston, en lo que hoy es Carolina del Sur, pasando por el norte de Colombia, Venezuela y las islas del Caribe). La apropiación de tierras estaba estrechamente relacionada con la explotación de la mano de obra de indios y esclavizados africanos, y con el control de las finanzas, es decir, la acumulación de capital como consecuencia de la apropiación de tierras y la explotación de la mano de obra. El capital se concentró en Europa, en los Estados imperiales, y no en las

colonias. El mismo patrón puede observarse en el siglo XIX, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España y Portugal como principales potencias imperiales. La lógica de la colonialidad se reprodujo y también se modificó en la etapa siguiente de la expansión imperial, en África y Asia.

Incluso en la actualidad se observan situaciones similares en la apropiación de áreas ricas en «recursos naturales» (en el Amazonas o en Irak, país productor de petróleo). La tierra no se reproduce como las semillas y otros «productos», pues su extensión es limitada. De ahí que su apropiación sea uno de los objetivos primordiales para la acumulación de capital. La «idea» de América Latina es la de una región que comprende una enorme superficie de tierra rica en recursos naturales donde abunda la mano de obra barata. Esa es la idea no manifiesta. En cambio, de acuerdo con la retórica del FMI, el Banco Mundial y el consenso de Washington, «América Latina» está a la espera de su «desarrollo». También podría rastrearse la explotación de mano de obra americana hasta la Revolución Industrial y el traslado de plantas productivas de empresas estadounidenses a países en vías de desarrollo con el propósito de abaratar costos. En cuanto al control de las finanzas, basta con comparar la cantidad y el tamaño de los bancos de Nueva York, Londres o Fráncfort con los de Bolivia, Marruecos o la India.

Por lo tanto, si consideramos a «América» desde la perspectiva de la colonialidad (no de la modernidad) y escuchamos el punto de vista indígena, la historia será otra. La primera parte de la «Declaración de la selva Lacandona», escrita por el Ejército Zapatista, sirve como ejemplo:

> Somos producto de 500 años de luchas: primero contra la esclavitud, en la Guerra de Independencia contra España encabezada por los insurgentes, después por evitar ser absorbidos por el expansionismo estadounidense, luego por promulgar nuestra Constitución y expulsar al Imperio Francés de nuestro suelo; después la dictadura porfirista nos negó la aplicación justa de leyes de Reforma y el pueblo se rebeló formando sus propios líderes. Surgieron Villa y Zapata, hombres pobres como nosotros, a quienes se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria sin importar que estemos muriendo de hambre o de enfermedades curables, sin importar que no tengamos nada, absolutamente nada, ni un techo digno, ni tierra, ni trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación, sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades, sin independencia de los extranjeros, sin paz ni justicia para nosotros y nuestros hijos.[8]

La «Declaración de la selva Lacandona» es parte de una larga historia reescrita desde el punto de vista indígena (contrapuesto a la perspectiva presentada por criollos y mestizos mexicanos o por «especialistas» franceses o estadounidenses cuando narran la historia de México y «América Latina»). Cabe preguntarse si los pueblos indígenas tenían en efecto una perspectiva, ya que uno imagina que la *historia* es la *historia* y lo que ocurrió fueron hechos que admiten «distintas interpretaciones» pero no «distintas perspectivas». Pensar que hay distintas interpretaciones implica presuponer que existe un principio compartido de conocimiento y de reglas de juego, mientras que admitir que hay distintas perspectivas significa que los principios de conocimiento y las reglas del juego tienen una posición geohistórica que funciona dentro de la estructura de poder del mundo colonial moderno. Para entender cómo funciona, es necesario contar con una «teoría de la dependencia» para el dominio epistemológico.[9] La «teoría de la dependencia» explica el diferencial de poder en el dominio de la economía en la medida en que da cuenta de una cierta estructura de poder diferencial en el dominio de la economía. Pero muestra también la diferencia epistémica y la distribución del trabajo dentro de una geopolítica imperial del conocimiento en la cual la economía política se desplazó en un solo sentido: desde los países del Primer Mundo hacia los del Tercer Mundo para contener el comunismo del Segundo Mundo. En este sentido, la teoría de la dependencia es relevante para modificar la geopolítica del conocimiento y señalar la necesidad y la posibilidad de existencia de distintos sitios de interpretación y de producción de conocimiento.

La primera parte de la «Declaración de la selva Lacandona» es una historia y una descripción de la actual situación social y económica de Chiapas, en la que se reconocen dos elementos, «el viento de arriba» y «el viento de abajo», que evocan las crónicas españolas del siglo XVI sobre el Nuevo Mundo con un lenguaje caro a quienes entienden de globalización. La Declaración, entonces, es una especie de bosquejo de una reescritura de la historia colonial de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad (en lugar de una escritura de la historia de la colonialidad desde la perspectiva de la modernidad). Ese discurso no está exento de ser cuestionado por parte de lectores críticos y curiosos. Los historiadores podrían decir que el «panfleto» no tiene suficiente rigor histórico y que lo que se necesita es una historia seria y rigurosa de cómo ocurrieron «realmente» los hechos. En esa afirmación está implícita la idea de que

los acontecimientos son portadores de su propia verdad y que la tarea del historiador es descubrir esa verdad. El problema es que muchas veces la «historiografía rigurosa» es cómplice de la modernidad (la conceptualización y la práctica contemporánea de la historiografía como disciplina son reformulaciones modernas de una práctica que se remonta –una vez más– a la filosofía griega). En ese sentido, el argumento en favor del rigor disciplinario es, en realidad, una maniobra que permite perpetuar el mito de la modernidad como algo separado de la colonialidad. Así, una persona educada en el Calmecac, en Anáhuac, sin contacto con el legado de los griegos, sería culpable de no saber qué es la historia civilizada y de no ser consciente de su importancia.

Otras críticas pueden surgir del hecho de que la división entre arriba y abajo se origina en la noción de «arriba». De hecho, el fraile domínico Bartolomé de Las Casas fue el primero en presentar, sin representar él mismo, la perspectiva que hoy en día promulgan los zapatistas. Los lectores más suspicaces sugerirían además que quien narra es el subcomandante Marcos (un mestizo mexicano que estudió antropología en la Universidad Autónoma de México). Todas esas objeciones son legítimas e interesantes; no obstante, están atrapadas en la red y la perspectiva de la modernidad, es decir, en las *expectativas* creadas por la perspectiva hegemónica de la modernidad. Para desarrollar este concepto, hemos de dar otro paso, o quizá tomar un desvío, y volver al inicio de la lógica de la colonialidad implícita en la idea de «América» y de «América Latina».

Los primeros «bárbaros» no fueron «latinos» de América: la invención del racismo moderno/colonial

La compleja articulación y desarticulación de diversas historias en beneficio de una única historia, la de los descubridores, los conquistadores y los colonizadores, ha legado a la posteridad una concepción lineal y homogénea de la historia de la que deriva la «idea» de América. Pero para que una historia sea vista como la primordial, debe existir un sistema clasificatorio que favorezca la marginación de determinados conocimientos, lenguas y personas. Por lo tanto, la colonización y la justificación para la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra en el proceso de invención de América requirieron la construcción ideológica del racismo. La introducción de los indios en la mentalidad

europea, la expulsión de moros y judíos de la península ibérica a finales del siglo XV y la redefinición de los negros africanos como esclavos dio lugar a una clasificación y categorización específica de la humanidad. El presuntuoso «modelo» de humanidad ideal en el que se basaba no había sido establecido por Dios como parte del orden natural sino por el hombre blanco, cristiano y europeo. *La geopolítica y la política corporal del conocimiento se ocultaron mediante su sublimación en un universal abstracto proveniente de Dios o de un yo trascendental.* En consecuencia, la geopolítica y la política corporal del conocimiento que se originaron en los márgenes de la experiencia imperial en las colonias (experiencia imperial/colonial) proporcionan no solo una epistemología nueva (epistemología de frontera) sino también una perspectiva desde la que analizar los límites de la universalización regional del saber basada en la teología y la egología, es decir, en la teopolítica y la egopolítica del conocimiento. La clasificación y la categorización general del mundo revelan una realidad de la que son imagen especular. También ocultan el hecho de ser válidas desde una «perspectiva dada» o *locus* de enunciación: la experiencia geohistórica y biográfica del sujeto de conocimiento de los principios filosóficos de la teología, las experiencias históricas de los cristianos de Occidente y la forma de ver el mundo desde un punto de vista masculino.

Es cierto que la jerarquía depende de quién está en una posición de poder para decidir el modelo y de dónde se ubica uno con respecto a ella. En el caso que nos ocupa, los incas, los aztecas o los mayas no estaban en una posición que les permitiera clasificar a los pueblos que habitaban el planeta ni estaban interesados en hacerlo porque no tenían ese tipo de concepción. Eso quedaba para los portugueses y los españoles. Entonces, el modelo de humanidad renacentista europeo se convirtió en hegemónico, y los indios y los esclavos africanos pasaron a la categoría de seres humanos de segunda clase, y eso cuando se los consideraba seres humanos. Se trata de los cimientos históricos, demográficos y raciales del mundo moderno/colonial. En este contexto, la cuestión de la «raza» no se relaciona con el color de la piel o la pureza de la sangre sino con la categorización de individuos según su nivel de similitud o cercanía respecto de un modelo presupuesto de humanidad ideal. La noción de «raza» sería similar a la de «etnia», pues la raza se refiere a la genealogía sanguínea, genotípica o de color de la piel y la etnia incluye la lengua, la memoria y un conjunto de experiencias comparti-

das pasadas y presentes, por lo que comprende un sentido cultural de comunidad, lo que las personas tienen en común. Ese es precisamente el significado de *ethnos* y es la razón por la cual equivale al concepto de «nación» (del latín *natio*, «comunidad donde se ha nacido») y es complementario de él. Tras la fusión de la política con la religión (que en un principio correspondían a tradición y comunidad) ocurrida durante el gobierno de Constantino en la Roma imperial del siglo III d.C., la palabra «religión» empezó a utilizarse para designar a comunidades de fe, mientras que «nación» (*natio*) quedó reservada para nombrar a comunidades de nacimiento. Con la secularización y el nacimiento del Estado moderno en el siglo XVIII, la «nación» reemplazó a la «religión» y así surgió un nuevo tipo de comunidad imaginaria. La noción de «cultura» fue reformulada y pasó a ser sinónimo de «cultura nacional» (lengua, literatura, símbolos patrios, historia). Las personas empezaron a sentirse parte de un Estado-nación y también de una comunidad religiosa determinada. Las etnias designaban comunidades, que no necesariamente se vinculaban con características físicas.

Cuando el término «raza» (principalmente en el siglo XIX) reemplazó a «etnia» y así se puso el acento en la «sangre» y el «color de la piel» en desmedro de otras características de la comunidad, «raza» se transformó en sinónimo de «racismo». El «racismo» surge cuando los miembros de cierta «raza» o «etnia» tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo. El «racismo» ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas (en primer lugar, el griego, el latín, el inglés, el alemán y el francés; en segundo lugar, el italiano, el español y el portugués; en tercer lugar, el árabe, el ruso y el bengalí; y después, el resto) y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo; el Eje del Mal, etc.). La compleja matriz «racial» sigue en pie, algo que se hace evidente cuando observamos el mundo que nos rodea y cuando escuchamos la retórica del neoliberalismo, tal como aparece en el discurso del gobierno de Bush. Es importante recordar que la categorización racial no se aplica únicamente a las personas sino también a las lenguas, las religiones, los conocimientos, los países y los continentes.

Para comprender mejor cómo el concepto de raza pasó a formar parte de la idea de «América» y «América Latina», nos centraremos en uno

de los momentos fundacionales de la clasificación racial del mundo. Al encontrarse frente a grupos de personas que hasta el momento desconocían, los colonizadores cristianos de las Indias Occidentales (o Indias a secas) definieron a los individuos basándose en su relación con los principios teológicos del conocimiento, considerados superiores a cualquier otro sistema existente. A mediados del siglo XVI, Las Casas proporcionó una clasificación de los «bárbaros» que, claro está, era una clasificación racial aunque no tuviese en cuenta el color de la piel. *Era racial porque clasificaba a los seres humanos en una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación*. La categorización racial no consiste simplemente en decir «eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior», sino en decir «no eres como yo, por lo tanto, eres inferior», designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y los negros africanos. Las Casas hizo una contribución clave al imaginario racial del mundo moderno/colonial cuando describió cuatro clases de «bárbaros» en la última parte de su *Apologética Historia Sumaria* (hacia 1552). Tomando a Aristóteles como punto de partida, Las Casas propuso las siguientes categorías que permitían contar con un marco de referencia adecuado para asegurar que una nación o parte de ella fuese considerada «bárbara».[10]

La primera de las cuatro clases de «bárbaros» correspondía a los grupos humanos con conductas extrañas o violentas y cuyo sentido de la justicia, la razón, los modales o la generosidad («benignidad») era aberrante. El término «bárbaro» se aplicaba, entonces, a una persona o un pueblo que actuaba sobre la base de opiniones no del todo claras o formuladas con descuido y cierta irracionalidad, o a aquellos que tenían una conducta alborotada o poco racional. Asimismo, Las Casas pensaba que cuando algunos pueblos olvidaban las reglas de la razón y la generosidad, adoptaban una conducta violenta y perdían la cordialidad y la benevolencia («blandura y mansedumbre») características de la conducta social civilizada. Esos pueblos «en cierta medida se convierten en violentos, rudos, groseros y crueles, porque lo bárbaro se asocia con lo extraño, lo exorbitante, algo nuevo que no se corresponde con la naturaleza humana y el sentido común» (II: 637).

El segundo significado de la palabra «bárbaro» es más acotado: todos los pueblos cuya lengua carecía de una «locución literal que respondiera de la misma manera que nuestras locuciones responden al latín» (II: 638). Según Las Casas, el latín es la condición que garantiza la ver-

dad de todo enunciado. Tomando tales principios, los españoles aseguraban, por ejemplo, que los pueblos indígenas del Nuevo Mundo «carecían» de las palabras adecuadas para nombrar a Dios, una entidad cuyo nombre adecuado y verdadero se encontraba en el latín. En ese sentido, el árabe y el hebreo tampoco contaban con «locuciones literales». Las Casas también consideraba «bárbaros» a todos los pueblos que no se dedicaran al estudio de las «letras»: la poesía, la retórica, la lógica, la historia y los demás campos del conocimiento que constituyen la «literatura» en el sentido amplio del término; es decir, todo aquello que se escribiera con escritura alfabética, más específicamente, utilizando las letras del alfabeto latino. Las Casas agregó un matiz a la caracterización, asegurando que debía quedar en claro que una persona o un pueblo podía ser sabio y pulido, y no ser violento ni cruel, y aun así se consideraba «bárbaro» por no tener «locuciones literales».

La tercera clase de bárbaros eran los que no contaban con un sistema básico de gobernabilidad, por lo que se vincula con la primera clase, en cuya definición las formas racionales de pensamiento y organización son un requisito para no serlo. La barbarie definida de esta tercera forma se refiere específicamente a la carencia de derecho y Estado, a vivir en lo que Thomas Hobbes y John Locke definieron posteriormente como estado natural. El cuarto criterio de clasificación incluía a aquellos que eran racionales y tenían una estructura de derecho pero eran infieles o paganos por «no tener una religión verdadera ni abrazar la fe cristiana», incluso si eran «filósofos y políticos sabios y pulidos» (II: 645).

Según Las Casas, «no existe nación (salvo las naciones cristianas) a la que no le falte algo o que esté exenta de fallos significativos en el campo del derecho, las costumbres, el estilo de vida y la política pública» (II: 645). En la opinión del fraile, los turcos y los moros eran bárbaros de la categoría cuatro. Recordemos que a finales del siglo XV, los moros fueron expulsados del sur de la península ibérica y se dirigieron al norte de África y que los que permanecieron en la península eran los «moriscos», es decir, moros en tierras castellanas y cristianas. La situación fue similar a la de los mexicanos del siglo XIX: en 1848, la frontera de Estados Unidos se corrió más al sur y los que permanecieron en el lugar donde vivían pasaron a ser mexicanos en territorio estadounidense. Con referencia a los turcos y los moros, Las Casas escribió:

> En estos tiempos, los turcos y los moros son, sin duda, pueblos sedentarios con un estilo de vida urbano. Pero ¿cuántos y qué tipo de defectos tienen a pesar de su urbanidad? ¿Y cuán irracionales son sus leyes y qué tipo de deficiencias o puntos flacos presentan? ¿Cuán bárbaros son sus hábitos? ¿Y cuánto pecado y violencia irracional existe en ellos? Los moros son bien conocidos por su tendencia a dejarse llevar por los placeres lascivos; los turcos son dados al vicio abominable [la sodomía] y a otras vilezas ignominiosas, aunque se dice de ellos que su sistema de justicia y de gobierno supera al nuestro (II: 646).[11]

En resumen, Las Casas reconocía que los turcos y los moros habían alcanzado un grado de complejidad social más sofisticado que el de los cristianos de Castilla en materia de derecho y organización del Estado, si bien se consideraban que estaban más retrasados en cuestiones morales con respecto al mundo cristiano, y que por esa razón debían catalogarse como inferiores. La conclusión de Las Casas fue que la primera, segunda y cuarta clases de «bárbaros» eran *secundum quid barbaros* (casi bárbaros) porque les faltaba algo, principalmente «la fe cristiana» (II: 653). Los «bárbaros» propiamente dichos eran los de la tercera clase, que no contaban con un sistema de derecho. La cuarta clase estaba constituida por los infieles, de los que, según Las Casas, había dos tipos: los que vivían pacíficamente y no tenían relación alguna con los cristianos y los que eran enemigos de estos últimos, a quienes perseguían a causa de su fe.

Tras definir las cuatro clases de bárbaros, Las Casas presenta una quinta, no incluida en la clasificación inicial: la barbarie contraria. En las cuatro primeras, la barbarie respondía a criterios específicos; en cambio, la barbarie contraria podía aplicarse a cualquiera, pues se refería a todos los que se dedicaban activamente a debilitar al cristianismo, como los «terroristas» de hoy en día. La denominación de barbarie contraria respondía al odio que sentían los «bárbaros» por la fe cristiana. Se aplicaba a todos los infieles que se negaban a aceptar el Evangelio. Se resistían a la evangelización, comenta Las Casas, «porque odian nuestra fe y el nombre de Cristo, y no solo se resisten a oír la palabra de la fe cristiana sino que la ponen en duda y la persiguen, y si pudieran, la destruirían con el único fin de elevar y extender su propia secta» (II: 647). Las Casas tomó ejemplos de Santo Tomás de Aquino, sin aclarar a quiénes se refería. «Bárbaros son todos los que están fuera del Sacro Imperio Romano, todos los que no pertenecen a la Iglesia Universal, pues más allá de la Igle-

sia Universal no hay Imperio» (II: 648). La genealogía se establece en retrospectiva. Las fronteras del Imperio se definen en coincidencia con las de la Iglesia Universal y la barbarie como aquello que amenaza al imperio (por ejemplo, hoy en día, el terrorismo). Así, la barbarie contraria fusiona las diferencias imperiales y coloniales (bárbaros son o pueden ser tanto los turcos otomanos como los indios de las Indias Occidentales o incluso los protestantes en la Cristiandad). La barbarie contraria, en suma, define a los enemigos actuales y potenciales. A lo largo de los siglos y del proceso de creación del mundo colonial moderno, la «barbarie negativa» fue redefinida y ampliada, de modo que abarca a los que luchan contra Occidente y sus ideales: la democracia, la libertad y la modernidad.

Pero el objetivo principal de Las Casas al proponer sus criterios era poder decidir a qué clase de barbarie pertenecían los indios del Nuevo Mundo, porque él ya había demostrado su racionalidad. Los indios, en particular los aztecas y los incas, eran «racionales».[12] Tenían un sistema de gobierno y eran «sabios y pulidos». No eran parte, entonces, de una «barbarie negativa», pues no tenían conocimiento de la existencia de la Iglesia Católica antes de la llegada de los españoles al Nuevo Mundo. Por ese motivo, el sacerdote los incluyó en la cuarta clase, la de aquellos que no eran cristianos, y en la segunda, la de los que carecían de «locución literal»; en ese sentido, los primeros «bárbaros» del mundo moderno/colonial no eran «latinos». Las historias aimara y quechua/quichua diferían, por cierto, de las que podían narrarse en latín. Sin embargo, poco a poco, después del año 1500, la única y verdadera historia empezó a escribirse en latín y en las lenguas imperiales europeas. Todas las demás historias fueron enterradas y se las consideró carentes de «autenticidad», la autenticidad que efectivamente tenían las historias europeas. La «conquista y colonización de América» era, entre otras cosas, una conquista y una colonización de saberes existentes que, ciertamente, estaban codificados en lenguas de «locución no literal». Las lenguas indígenas se volvieron obsoletas en términos epistémicos. Las prácticas y dominios epistémicos de los indios y los africanos se fueron incorporando en la historia universal concebida desde la perspectiva y la experiencia cristiana de Occidente, secularizada más tarde por Hegel cuando se inició el dominio imperial de Francia e Inglaterra.

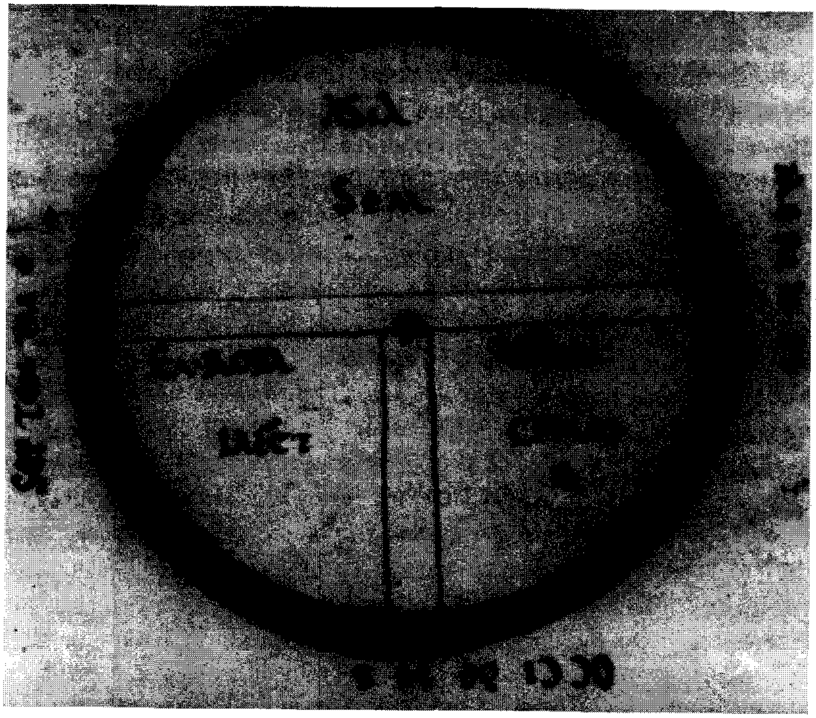
Llegado a este punto, podríamos preguntarnos cómo se relacionan esas cuestiones con la «idea» de América y de América Latina. Para res-

ponder ese interrogante, diremos que la «idea» de América fue una invención europea que eliminó las denominaciones dadas por los pueblos que habían vivido en el continente durante siglos antes de que Colón lo «descubriera». El fenómeno ha sido definido como «deculturación», «desposesión» (material y espiritual), y en épocas más recientes, como «colonización del saber» y «colonización del ser». Cuando la primera y la segunda generación de criollos de ascendencia europea que habitaban lo que hoy son las dos Américas, América Latina y América Sajona, asumieron el poder, se apropiaron del nombre del continente y empezaron a llamarse «americanos». Los indios y los negros quedaron fuera del juego. Hoy en día, los movimientos indigenistas que han surgido en todo el continente, desde la Antártida hasta el Ártico, proponen el nombre de «Abya-Yala» (véase el capítulo 3).[13] Eso significa que «América Latina» es el nombre del continente habitado por pueblos de origen europeo, algo difícil de comprender debido al éxito de la lógica de la colonialidad en su intento por mostrar que «América Latina» es a la vez un subcontinente y una idea presente en la conciencia de todos los que lo habitan. Los afroamericanos (de América del Norte, del Sur y el Caribe) aún no han reivindicado su postura respecto del nombre del subcontinente inventado por europeos y apropiado por criollos de origen latino y anglosajón. No obstante, en Ecuador y Colombia, los pueblos afroandinos usan el término «la gran co-marca» (el prefijo «co-» utilizado con el mismo sentido que en «cooperación»), que denota la idea de un gran territorio compartido con una raíz común. La «idea» de América Latina es, en el plano ontológico, la que habita en la conciencia de los criollos y los mestizos que se identifican con la historia y la ascendencia europea. En algún momento del pasado, los indígenas y los pueblos de ascendencia africana pudieron haber asumido que ellos también vivían en América «Latina», pero ese ya no es el caso (véase el capítulo 3). «América Latina» no es el lugar donde residen, a pesar de haber pasado toda su vida en un territorio denominado así. El nombre de la masa terrestre podría haberse modificado, pero la conciencia de ser «latinoamericanos» no se altera ni cambia de nombre con tanta facilidad. La modificación del nombre es una cuestión que requiere *consenso* en el campo del derecho internacional. El cambio de conciencia requiere un proceso de autoanálisis por parte de quienes se identifican (o son identificados) como «latinoamericanos».

El occidentalismo y la «americanidad» de América

Ahora bien, ¿cómo se llegó a la aceptación global de las ideas de América y América Latina? ¿Cuál fue el marco geopolítico y geohistórico en el que surgió esta idea de América? Detrás de la historia, neutral en apariencia, del «descubrimiento», se oculta la lógica de la categorización racial del continente, a cuya forma definitiva se llegó en el siglo XVI con el trazado de los primeros mapas del mundo moderno/colonial, que, por supuesto, no respondían a un plan definido ni constituían una hoja de ruta para el futuro. Podríamos preguntarnos cómo se categorizan los continentes en el plano racial. Pues bien, después del «descubrimiento», la cosmología cristiana incorporó a América como el cuarto elemento en un mundo que anteriormente se consideraba tripartito, ya que comprendía Asia, África y Europa. Para entender el mundo en el que se incluyó luego a América, basta con observar el mapa de la página 49, tomado de la edición del siglo IX de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, compiladas a comienzos del siglo VII.[14] La división tripartita es clara: Asia ocupa la parte superior del círculo, y Europa y África ocupan cada una la mitad del semicírculo inferior. ¿Quién se encargó de dividir el mundo en esos tres continentes antes del «descubrimiento» del cuarto? Si, motivados por ese interrogante, leyéramos libros de historia mundial, veríamos que ninguna de las demás civilizaciones del siglo XVI –china, india, árabe-islámica, japonesa, inca, maya o azteca– dividían el mundo en tres continentes llamados Asia, África y Europa. Nos daríamos cuenta entonces de que solo los cristianos de Occidente dividían el mundo en tres partes, cada una de las cuales estaba dedicada a los tres hijos de Noé: Asia, a Sem; África, a Cam; y Europa, a Jafet.

Al observar el mapa de Isidoro de Sevilla surgen dos interrogantes. En primer lugar, cómo nació el imaginario de un vínculo entre los continentes y los hijos de Noé; y en segundo lugar, una cuestión más relevante para el tema que nos ocupa: cuáles fueron las consecuencias de ese imaginario. La idea de «América» no puede comprenderse sin la existencia de una división tripartita del mundo previa al descubrimiento/invención del continente, con sus correspondientes connotaciones geopolíticas cristianas. Está claro que en China, en el Islam o en los imperios de Tawantinsuyu y Anáhuac no había ninguna razón para creer que el mundo se dividía en tres o que esas partes se correspondían con los hijos de Noé. Es necesario tener esto en cuenta, porque después del descubri-



Mapa cristiano de T en O, tomado de la edición del siglo IX de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla. La complicidad entre la geografía y la epistemología se revela en este mapa en el que la partición del mundo se realiza desde la posición privilegiada de un observador europeo que se ubica por encima de los tres continentes. (Cedido por la Newberry Library, de Chicago.)

miento/invención, y a partir del siglo XVI, la creencia de que *la configuración del planeta respondía a una división real y natural en cuatro continentes*, Asia, África, Europa y América, cobró una dimensión extraordinaria.

Al observar los mapas del mundo trazados por Gerardus Mercator (1542) y Abraham Ortelius (hacia 1575)[15] vemos que, por primera vez en la historia de la humanidad, el mundo aparece dividido en los cuatro continentes principales tal como los reconocemos en la actualidad. (En el imaginario popular, «Australasia», que comprende Australia, Nueva Zelanda y Papúa-Nueva Guinea, no tiene la fuerza de los otros cuatro aunque, claro está, la población de Papúa-Nueva Guinea no ve el mun-



«Orbis Universalis Terrarum», el «Mundo Universal» de Ortelius (hacia 1575). Sin considerar el mapa de T en O no sería posible identificar los cuatro continentes en el mapa de Ortelius. Sin embargo, la complicidad entre la geografía y la epistemología se mantiene intacta: el observador del planeta se ubica en Europa y al mismo tiempo por encima y más allá del continente. (Cedido por la Newberry Library, de Chicago.)

do en esos términos.) Las masas terrestres y oceánicas que vemos en el mapa de Ortelius no obedecen a que el planeta está dividido en cuatro continentes, *sino a que el mapa de T en O, aunque invisible, está implícito en el «Orbis Universalis Terrarum»*.

La incorporación de un cuarto continente al mapa de Isidoro de Sevilla a finales del siglo XV resulta interesante por varias razones. En primer lugar, la más obvia: la división del mundo en continentes conforme a la cosmología cristiana respondía a una invención cristiana aislada que más tarde fue aceptada por el mundo entero. Luego, con la invención de América y su anexión a la tríada, desaparecieron Tawantinsuyu y Anáhuac. Fue como si antes no hubiesen existido, como si hubiesen nacido en el momento de su desaparición, es decir, con la invasión, y fue así como perdieron su historia autónoma. Desde el inicio del siglo XVI, las historias y las lenguas de las comunidades indígenas «se volvieron históricas» en el momento en que perdieron su historia. En otras palabras, pasaron a ser culturas de museo al dejar de ser historia viva. Cuando Gerardus Mercator trazó su mapamundi en 1542, representando al Nuevo Mundo como un continente separado, contribuyó a la creación de una identidad «americana» que no tenía en cuenta ni Anáhuac, ni Tawantinsuyu ni Abya-Yala. Esa supresión se conceptualizó como «modernidad», como si la modernidad fuese una fuerza histórica necesaria con derecho a negar y suprimir todo lo que no se ajustara a un modelo de historia del mundo considerado como «un proceso histórico esencial».

De todos modos, Mercator denominó América del Norte y América del Sur a las dos masas continentales –*pars Sept(entrionalis)* y *pars Merid(ionalis)*, respectivamente– y separó a América de los otros tres continentes (Asia, África y Europa), en línea con la idea de la época de que había un Viejo y un Nuevo Mundo. Por causa de la diferencia colonial, América siempre se ha concebido como un continente que no coexistía con los otros tres sino que apareció tarde en la historia del planeta, razón por la cual se le dio el nombre de «Nuevo Mundo». Ya en el siglo XVIII, Buffon y Hegel hablaban de la «juventud» de la naturaleza y la cultura del Nuevo Mundo. La historia –los relatos oficiales y canónicos de una sucesión cronológica de acontecimientos y su ubicación en el espacio– abrió una brecha similar entre la historia de Europa y la de sus colonias, como si estas hubiesen sido entidades independientes «arrastradas» por la marcha triunfal de la historia europea, supuestamente universal.

Las ideas de San Agustín, que datan del siglo V, tuvieron una notable influencia en la categorización racial de los continentes. Si bien el *término* «raza» con el sentido que tiene hoy en día data del siglo XVIII, la *idea* de superioridad implícita en la clasificación cristiana de los pueblos según los continentes está presente en el mapa de T en O. La distribución geográfica de los tres hijos de Noé (Sem, Cam y Jafet), uno en cada continente, revela cómo se veía a Jafet en relación con sus hermanos. No debería sorprender, entonces, que en los mapamundis del siglo XVII Europa aparezca en la parte superior izquierda; Asia, en la superior derecha, y África y América, en la parte inferior (casi siempre representadas por medio de mujeres desnudas o semidesnudas). Si eso no es categorización racial de los pueblos y de las divisiones continentales, entonces ¿qué es el racismo? Antes de San Agustín, tal relación no se había definido con claridad; no había ningún vínculo natural entre Asia y Sem, África y Cam, o Europa y Jafet, como Isidoro de Sevilla planteó en su mapa de T en O. En *La ciudad de Dios* (libro XVI), San Agustín se pregunta si correspondía describir a la ciudad sagrada siguiendo «una línea continua a partir del diluvio o si sufrió interrupciones durante períodos de irreligión a tal punto que hay épocas en que ningún hombre surge como adorador del único Dios verdadero» (libro XVI, 1: 649). Según San Agustín,

> [d]e hecho, desde los tiempos de Noé, quien, junto con su esposa y sus tres hijos y sus esposas, fue considerado digno de ser rescatado de la devastación del Diluvio por medio del arca, hasta la época de Abraham, no existe nadie cuya devoción se proclame en las inspiradas Escrituras, *salvedad hecha de la mención que hace Noé en la bendición profética de sus hijos Sem y Jafet, pues sabía, por gracia de la visión profética, qué ocurriría en el futuro lejano*. De ahí que Noé maldijera a su segundo hijo, más joven que el primero y mayor que el último, porque había pecado contra su padre. No lo maldijo a él en persona sino a través de su hijo, nieto de Noé, pronunciando estas palabras: «Maldito sea Canaán; siervo de siervos será a sus hermanos». Canaán era hijo de Cam, quien no cubrió la desnudez de su padre dormido sino que avisó de ella a sus dos hermanos. Por esa razón, Noé bendijo a sus otros hijos, el mayor y el menor, diciendo: «Bendito Jehová, el Dios de Sem, y séale Canaán siervo; engrandezca Dios a Jafet, y habite en las tiendas de Sem». Del mismo modo, el viñedo plantado por Noé y la embriaguez que provoca su fruto, la desnudez de Noé dormido, *y todos los hechos revelados en esta historia están colmados de significado profético y cubiertos con velos proféticos*.[16]

San Agustín comienza aquí con un argumento hermenéutico (un argumento sobre el significado, no sobre las causas) en el que el significado atribuido al nombre de los hijos de Noé es «la visión profética» que ilumina «el futuro lejano», un futuro que era, de hecho, el presente de San Agustín. Su argumento es «Ahora que se han cumplido esas profecías en la descendencia de esos hijos, todo lo que estaba oculto ha sido claramente revelado» (libro XVI, 2: 650). Pues bien, ¿cuáles eran los «significados proféticos» de los nombres cubiertos con «velos proféticos»?

> El nombre Sem, como es sabido, significa «nombrado», y al linaje de Sem pertenece Jesús. Jafet significa «engrandecimiento» y «en las casas de Cristo», es decir que *el «engrandecimiento» de las naciones tiene lugar en la Iglesia*. El nombre Cam significa «caliente», y el segundo hijo de Noé fue separado de los otros dos, y por ser el hijo del medio no fue incluido en los primeros frutos de Israel ni en la cosecha de los Gentiles. Así, Cam sólo puede vincularse con la raza caliente de los herejes: «*Son calientes porque están en llamas pero no con el espíritu de la sabiduría sino con el de la impaciencia, pues ese es el fervor característico que habita el corazón de los herejes; eso es lo que les hace perturbar la paz de los santos*».

Para comprender las implicancias de los argumentos de San Agustín, recordemos que él describió el linaje de descendientes de Sem para ilustrar la evolución de la Ciudad de Dios tras el Diluvio (libro XVI, 10: 665). Un período importante posterior a Sem es «la evolución de la Ciudad de Dios a partir de la época de Abraham» (libro XVI, 12: 670). Abraham nació, señala San Agustín, en el territorio de los caldeos, «que formaba parte del imperio asirio» (libro XVI, 12: 670). La información es pertinente porque la sección 17 del libro XVI está dedicada a «los tres imperios gentiles más importantes». Es allí donde se explica la división de los continentes del mapa de T en O muchos años antes de que Isidoro de Sevilla lo diseñara.

El propósito de haber presentado un comentario extenso sobre la conocida, aunque olvidada, historia de la división tripartita del mundo es, en primer lugar, llamar la atención sobre el hecho de que en el planeta no existe una división continental ontológica, sino que la tríada es una invención cristiana. En segundo lugar, mostrar que es imposible comprender el significado de América (y de las Indias Occidentales) si no se tiene en cuenta esa invención. Si considerásemos una revisión hipotética de

la historia (ejercicio enmarcado en la lógica de los «mundos posibles») en la cual el territorio que se interpuso en la travesía de Colón hubiese sido «descubierto» por los moros, los turcos o los chinos, la consecuencia habría sido que hoy no existiría una tal «América», menos aun una «América Latina». Pero la historia se basa en hechos, no en lo que podría haber ocurrido en circunstancias diferentes. La filosofía, en cambio, se vale de mundos posibles y se pregunta sobre las alternativas que fueron desplazadas por lo que sucedió «en la realidad». En otras palabras, la «realidad histórica» no es solamente lo que sucedió sino las posibilidades que los hechos anularon.

Los hechos tuvieron mucho que ver con la complicidad cada vez más estrecha entre el cristianismo (y el saber cristiano) y la evolución del capitalismo y sus efectos en la industria cultural: la cartografía, la publicación y la circulación de libros, y la autoridad de los libros publicados, entre otras cuestiones. Sin esa relación, el capitalismo y el mundo en que vivimos, América incluida, serían muy distintos. La historia es una institución que legitima el relato de los sucesos a la vez que silencia otros relatos, entre ellos los que narran el silenciamiento de otras historias.[17] ¿Cómo se aunaron el cristianismo y el capitalismo en América? En realidad, el cristianismo y el *capital* ya se habían asociado hacia mediados del siglo XV. Pero América proporcionó la fuerza impulsora que favoreció la transformación del *capital en capitalismo*. ¿Cómo sucedió esto? Aquí también la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la trata de esclavos a gran escala giraban alrededor de un objetivo común (producir mercancías para el mercado mundial en gestación a partir de materias primas tales como el oro, el tabaco o el azúcar) con consecuencias terribles (la prescindibilidad de la vida humana en el proceso de producción de mercancías y de acumulación de capital). El capital se transformó en capitalismo cuando la retórica de la modernidad concibió los cambios radicales en la apropiación de la tierra, la explotación de la mano de obra y la producción de materias primas a gran escala como parte del progreso de la humanidad (en el siglo XVIII, Adam Smith fue el primero en formular una teoría de la economía política basando su planteo en los circuitos comerciales del Atlántico). Las consecuencias de la conversión del capital en capitalismo fueron la devaluación de la vida y la naturalización de la idea de que la vida humana es prescindible. *Así se inició un tipo de racismo que ha sobrevivido hasta nuestros días*, como se observa en el trato que reciben

los inmigrantes en Europa y Estados Unidos o en la prescindibilidad de la vida de los habitantes de Irak.

Los circuitos comerciales de la economía mercantilista en expansión surgieron entre 1250 y 1350.[18] Pero con las bulas *Romanus pontifex* de 1455 e *Inter caetera* de 1493, el Tratado de Tordesillas de 1497, en el que el Papa distribuyó las «nuevas» tierras entre España y Portugal, y el *Requerimiento* de 1512, se agregó una nueva dimensión: la justificación de la posesión de tierras, puertos y poblaciones. Esos documentos anticipan la constitución del mundo moderno/colonial. La bula *Romanus pontifex*, escrita en respuesta a los «descubrimientos» del príncipe portugués Enrique el Navegante (1395-1460) establece:

> Y así fue que cuando un número de barcos de esa clase que habían explorado y tomado posesión de una gran cantidad de puertos, islas y mares arribaron a la provincia de Guinea, *habiendo tomado posesión* de algunas islas y puertos y el mar que rodea esa provincia, continuaron navegando hasta la boca de un gran río del que se creía que era el Nilo, y lucharon durante algunos años contra los pueblos de esos sitios en nombre del rey Alfonso y del príncipe, y en esas guerras dominaron muchas islas de esa zona y *tomaron posesión de ellas en forma pacífica*, y pacíficamente *siguen aún en posesión* de los arriba mencionados, junto con el mar adyacente. De allí que muchos habitantes de Guinea y otros negros, tomados por la fuerza, y otros trocados por artículos sobre los que no pesa prohibición o por *otros contratos legales de adquisición*, han sido llevados a esos reinos. *Una gran cantidad de ellos han sido convertidos a la fe católica*, y es de esperar que, con la asistencia de la gracia divina, si tal progreso continúa, bien esos pueblos se convertirán a la fe o bien, al menos, se ganarán las almas de muchos de sus miembros.[19]

Las bulas vinculaban expresamente a la Iglesia Cristiana con el mercantilismo y agregaron un importante elemento nuevo: el derecho de los cristianos a «tomar posesión». Los especialistas en historia moderna/colonial y en el «descubrimiento» de América conocen bien el famoso *Requerimiento*[20] que los enviados de la Corona de Castilla y los hombres de la Iglesia leían a los indios con el fin de tomar posesión de sus tierras. La combinación de la ideología de expansión del cristianismo de Occidente con la transformación del comercio derivada de la posesión de la tierra y la explotación a gran escala de mano de obra para producir mercancías destinadas a un nuevo mercado mundial engendró la matriz colonial de poder.[21] La cuestión es que el inicio del circuito comercial del Atlántico (con el «descu-

brimiento y colonización» de América) estableció los vínculos entre fe, posesión de la tierra y explotación de mano de obra (servidumbre, esclavitud) a gran escala en América, tanto en las minas como en las plantaciones que producían materias primas para el mercado mundial.

La economía mercantil del sistema-mundo del siglo XIII era distinta. En primer lugar, no se organizó en torno de un diseño mundial como el que los cristianos previeron e implementaron hacia mediados del siglo XV. En ese sentido, Abu-Lughod señala:

> Es de notar que en el sistema-mundo del siglo XIII coexistía una gran variedad de sistemas culturales que cooperaban entre sí, y que sociedades con organizaciones diferentes de las occidentales dominaban el sistema. El budismo, el confucionismo, el islam, el zoroastrismo y sectas menores a las que se tildaba de «paganas» permitían y, de hecho, promovían el comercio, la producción, el intercambio y la toma de riesgos, entre otras prácticas mercantiles. Considerada una religión más, el cristianismo no desempeñaba un papel demasiado importante.[22]

Sería imposible ofrecer en estas páginas una descripción completa de la transformación trascendental que en dos siglos llevó al cristianismo a tener el control imperial del mundo moderno/colonial y a cumplir con el objetivo de convertir por la fuerza y la posesión a los pueblos que vivían en la barbarie. Abu-Lughod hace otra observación relevante para el tema que nos ocupa cuando advierte y analiza la pérdida del control naval de China e India hacia fines del siglo XIV:

> El retiro de la flota china a partir de 1435, junto con la notable expansión de la actividad de los mercaderes árabes y gujaratis, de India, en los dos circuitos de comercio más orientales del Océano Índico sin contar con la protección de una fuerza naval poderosa produjo un vacío de poder en esas aguas. Con el paso del tiempo, los portugueses primero, luego los holandeses y por último los británicos llenaron el vacío [...]. La transformación decisiva del sistema-*mundo «moderno»* se debió menos al control portugués del «viejo mundo» que a la incorporación española del «nuevo mundo». Esta reorientación geográfica desplazó definitivamente el centro de gravedad y, si se considera válida *la teoría de Marx, dio los primeros frutos de una riqueza que empezó con una acumulación inicial que con el tiempo se convirtió en una verdadera fortuna industrial.* Probablemente sea esta la razón por la cual los *académicos europeos* se han centrado en el estudio del siglo XVI.[23]

El contraste entre lo expuesto por Abu-Lughod y las ideas surgidas en la historia colonial del continente americano permite comprender la coexistencia de interpretaciones en conflicto no solo dentro de un mismo paradigma sino también entre paradigmas distintos en la diferencia epistémica colonial. Comentaremos luego las serias implicancias que ha tenido ese problema filosófico en las relaciones de poder y, particularmente, en un tipo de relación de poder, la «colonialidad de poder», es decir, la apropiación imperial de la tierra, la explotación de la mano de obra, el control financiero, la autoridad, el control de la sexualidad y el género y del conocimiento y la subjetividad. La idea de «descubrimiento» es la versión imperial, dominante, de los hechos (la versión que se convirtió en «realidad», la dimensión ontológica de la historia que combina los hechos con la interpretación que se hace de ellos), mientras que la idea de «invención» abre una puerta a la posibilidad del saber decolonizador. Así, si «descubrimiento» es una interpretación imperial, «invención» es más que una interpretación distinta, es un intento por decolonizar el saber imperial. No se trata de decidir cuál de las dos es la verdadera. No se trata de saber cuál «representa los acontecimientos con mayor precisión» sino cuál es el diferencial de poder en el campo del saber. Lo que tenemos aquí son dos interpretaciones, una que brinda la visión imperial y otra que propone la visión decolonial. Ambas coexisten en dos paradigmas distintos. El imperial sostiene e impone la visión dominante (impartida por la enseñanza primaria y secundaria y divulgada en la cultura popular y por los medios de comunicación). El paradigma decolonial lucha por fomentar la divulgación de otra interpretación que pone sobre el tapete una visión silenciada de los acontecimientos y también muestra los límites de una ideología imperial que se presenta como la verdadera (y única) interpretación de esos mismos hechos.

La idea de América que complementó la del «descubrimiento» nació en la intersección de la cosmología cristiana, la economía capitalista naciente y las reacciones decoloniales de los pueblos indígenas de Anáhuac y Tawantinsuyu, que primero intentaron expulsar a los invasores y, más tarde, preservar su propia lengua, creencias y modos de vida social y familiar. Las tensiones iniciales entre la diversidad de españoles y portugueses y la de los indios se volvieron más complejas con la llegada de los esclavos africanos y, tiempo después, hacia mediados del siglo XVII, con el surgimiento de la conciencia criolla. Esa intersección distintiva del

siglo XVI se reforzó con el hecho de que los cristianos ganaron terreno desplazando a moros y judíos, de modo que el cristianismo se impuso como la religión por excelencia del mundo capitalista, que en el siglo XVIII se transformó en liberalismo y en la segunda mitad del siglo XX y principios del XXI, en neoliberalismo (o conservadurismo político). La complicidad de Estados Unidos y el Estado de Israel desde que este fue creado está ligada a la larga historia del mundo moderno/colonial, que incluye no solo la expulsión de los judíos que habitaban en territorio español en el momento en que España sentaba las bases imperiales del mundo moderno colonial capitalista sino también los cambios en la idea de América que, de ser el cuarto continente de la cosmología cristiana, pasó a ser una América equivalente a Estados Unidos, con su singular capacidad para salvar al mundo de los embates del eje del mal.

La tesis de O'Gorman se sitúa en la genealogía de pensamiento criollo decolonial. En el capítulo 3 se presentan discursos decoloniales similares y contemporáneos al de O'Gorman, surgidos de la «herida colonial» y de las genealogías de los pensamientos y las experiencias de descendientes de indígenas y africanos contemporáneas de las de O'Gorman. La genealogía de pensamiento decolonial asociada con los descendientes de africanos fue claramente expuesta en América por Aimé Césaire en *Discursos sobre el colonialismo* (1950) y *Cuaderno de un retorno al país natal* (1956) y por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (1952). Al mismo tiempo que salían a la luz los discursos decoloniales posteriores a la Segunda Guerra Mundial, el intelectual y activista aimara Fausto Reinaga expuso sus ideas en *América India y Occidente* (1974) con un discurso decolonial arraigado en las experiencias coloniales y la genealogía de pensamiento indígena y andina. Así pues, la observación de la historia colonial de América ayuda a comprender la coexistencia y el conflicto de interpretaciones entre los distintos paradigmas y la diferencia epistémica colonial. El giro epistémico decolonial implica entender la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, mientras que la posmodernidad, por ejemplo, supone entender la modernidad desde la modernidad misma.

La fundación histórica del occidentalismo y sus consecuencias epistémicas, políticas y éticas

El nacimiento de la «idea» de América estuvo íntimamente ligado a la «idea» de occidentalismo. Después de todo, «Indias Occidentales» fue el nombre que dieron los españoles a sus nuevos territorios. El nombre «América» coexistió durante tres siglos con el de «Indias Occidentales», nombre que cayó en desuso cuando los criollos se independizaron de España. La tesis de O'Gorman de la «invención de América» y «la universalidad de la cultura occidental» revela que la idea del descubrimiento es una interpretación propia del imperio y que América, en tanto el extremo más occidental del mundo, es una noción arraigada en la cosmología cristiana, según la cual el destino de Jafet, el hijo de Noé al que se asignó la porción occidental del mundo, era la expansión. El «occidentalismo» fue una de las consecuencias de la revolución colonial y la condición que permitió, tres siglos más tarde, la invención del «orientalismo» durante la expansión imperial británica y francesa en Asia y África. El «occidentalismo», tal como propone O'Gorman, presenta dos dimensiones vinculadas entre sí. Por un lado, sirvió para la cultura occidental en el espacio geohistórico, pero por el otro, y de manera menos visible, fijó el *locus* de enunciación privilegiado. La descripción, la conceptualización y la clasificación del mundo se realizan en Occidente: es decir, la modernidad es la descripción hecha por Europa de su propio papel en la historia y no un proceso histórico-ontológico. Sin un *locus* de enunciación concebido como occidental, no se habría contemplado la existencia de Oriente, analizado este desde el *locus* occidental del saber.[24]

La filosofía de la historia de Hegel es un magnífico ejemplo de cómo se considera a Occidente como emplazamiento geohistórico y al mismo tiempo como centro de enunciación. La historia se traslada de Oriente a Occidente. Con ese movimiento, la idea de civilización occidental se convierte en punto de referencia y objetivo para el resto del mundo. ¿Cómo pasó «Occidente» a ocupar el «centro» en términos de teoría política, economía política, filosofía, arte y literatura? ¿Y cuándo? Hasta el siglo XV, la Cristiandad occidental (o Europa, en la mitología griega) fue literalmente el «Oeste», ¿pero el «Oeste» respecto de qué? De Jerusalén, claro está, que era el centro del mundo cristiano. Atenas y Roma eran parte del «Oeste» que se constituyó en la base del saber, la organización social y la consolidación de la Iglesia y el Estado durante el gobierno de

Constantino, en el siglo IV d.C. Entonces, «Europa Occidental» no se ubicó en el «centro» sino hasta la aparición de las «Indias Occidentales» en la conciencia cristiana europea. La idea de un Occidente (occidentalismo) y la ideología de la expansión occidental a partir del siglo XVI también nacieron con el reconocimiento y la invención de América. A partir de ahí, las Indias Occidentales definieron los confines de Occidente y, si bien eran parte de su periferia, pertenecían a Occidente de todos modos. Esos confines se trazaron desde un *locus* de observación que se veía a sí mismo como centro del mundo que se observaba, describía y clasificaba. Así, Europa se convirtió en el centro de la organización política y económica, en un modelo de vida social, en un ejemplo del progreso de la humanidad y, sobre todo, en el punto de observación y clasificación del resto del mundo. Por lo tanto, la idea de «Occidente» como «centro» fue la dominante en Europa en los campos de la teoría política, la economía política, la filosofía, el arte y la literatura, todo enmarcado en un proceso de conquista y clasificación del mundo por parte de Europa. La soberbia que implica considerarse el punto de referencia pasó a ser algo legítimo y natural en la cartografía (el mapa de Ortelius es un ejemplo) y la teología. En el siglo XVI, la mirada divina fue cómplice de las observaciones empíricas de los navegantes que surcaban las aguas del mundo. La teología era el respaldo en que se apoyaba el *locus* de observación y la cartografía era la verdad del mundo observado.[25]

El «occidentalismo» es menos un campo o área de estudio –como es el caso del «orientalismo», desarrollado por intelectuales franceses y británicos a partir de fines del siglo XVIII– que la perspectiva desde la cual se concibe Oriente. Es que el orientalismo no podría haberse convertido en un concepto geopolítico sin el supuesto de un «Occidente» que, además de actuar como contrapartida del «orientalismo», era la condición indispensable para su existencia. El «occidentalismo» fue un concepto geopolítico y la base del saber desde la que se determinaron todas las categorías de pensamiento y todas las clasificaciones del resto del mundo. El «orientalismo», en cambio, no gozó de ese privilegio. Los occidentales tienen disciplinas; en cambio, los orientales tienen culturas que son estudiadas por las disciplinas occidentales. Occidente ha sido y sigue siendo la única región geohistórica que es a la vez parte de la clasificación del mundo *y la única perspectiva que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y «hace progresar» al resto del mundo.*[26]

El poder de encantamiento del occidentalismo reside en su privilegiada ubicación geohistórica, un privilegio atribuido por Occidente a sí mismo porque existía en él la creencia hegemónica –cada vez más extendida– de que era superior en el plano racial, el religioso, el filosófico y el científico. Una de las consecuencias más terribles de esa creencia es que el mundo es, en apariencia, lo que las categorías europeas de pensamiento (y posteriormente, las estadounidenses) permiten decir que es. Todo lo que no coincida con esas categorías es erróneo y toda forma de pensamiento diferente se arriesga al acoso, la demonización e incluso la eliminación. La idea de América (y más tarde, de América Latina y de América Sajona) es producto y consecuencia de esa ideología de la civilización y la expansión occidental. Occidente es el lugar de la epistemología hegemónica antes que un sector geográfico en el mapa. Samuel Huntington lo demostró cuando ubicó a Australia en el Primer Mundo y en Occidente, lugares de los que América Latina no formaba parte.[27] Y es que, después de todo, «(Latino)américa» no es una «entidad» que pueda observarse o experimentarse, sino una «idea» que se origina en los conflictos de interpretación de la diferencia colonial. Las «diferencias» entre América Latina y Europa y Estados Unidos no son solo «culturales» sino que son, precisamente, «diferencias coloniales». En consecuencia, la *relación* entre los países industrializados, desarrollados e imperiales y los países en vías de industrialización, subdesarrollados y emergentes *es* la diferencia colonial en la esfera donde se establece el conocimiento y la subjetividad, la sexualidad y el género, el trabajo, la explotación de los recursos naturales, las finanzas y la autoridad. Con la idea de que existen diferencias culturales se pasa por alto la relación de poder, mientras que con la noción de diferencia colonial se hace hincapié en los diferenciales imperiales/coloniales.

Para profundizar en las funciones y las consecuencias de la noción de occidentalismo habría que compararla con la formación de ideas de otras regiones a la luz de la idea hegemónica de Europa. El contraste entre Asia o África y América también es útil para entender la importancia del surgimiento del «occidentalismo» como parte de la ideología de la colonización durante el Renacimiento, y del «orientalismo» como contrapartida para justificar la expansión posterior de Inglaterra y Francia. Los dos conceptos se apoyan en la imagen que había del mundo en el siglo XVI, cuando «América» empezó a formar parte de la conciencia europea y de los diseños globales de los imperios capitalistas.

En «How Does Asia Mean?», Sun Ge presenta una argumentación convincente respecto de Asia:

> [Asia] no solo es una concepción política sino también cultural; no solo un lugar geográfico sino un juicio de valor. Si bien la cuestión de Asia no se relaciona necesariamente con la hegemonía ni la contrahegemonía, al abordar este tema se ha considerado la cuestión de la hegemonía de Oriente y Occidente.

Sun Ge hace una descripción del contexto:

> Durante mucho tiempo, Asia no fue considerada como un concepto geográfico independiente sino que *se la presentaba como una categoría ideológica en contraposición con Europa*. El debate sobre Asia presuponía no solo la cuestión del eurocentrismo sino también la hegemonía dentro de Oriente. No es un tema sencillo de resolver y siempre está presente en la historia intelectual del *mundo moderno*. Por ello, aún queda pendiente considerar a Asia como una totalidad en sí misma.[28]

La afirmación de que Asia «se presentaba como una categoría ideológica en contraposición con Europa» revela el hecho de que «Asia» surgió del proyecto político europeo en lugar de venir del espíritu propio de la ontología de un continente. Así como los habitantes de Tawantinsuyu y Anáhuac no sabían que vivían en un continente llamado América, los chinos, los japoneses y los hindúes no sabían que vivían en un continente llamado Asia (lo mismo se aplica a los aborígenes de los territorios que luego recibieron el nombre de Nueva Zelanda y Australia). ¿*Quién sabía* que los incas y los aztecas vivían en América y que los chinos y los japoneses estaban en Asia? *Los cristianos de Occidente, que fueron los que trazaron los mapas y bautizaron las regiones; ellos eran los únicos que lo sabían.* ¿Cómo y cuándo supieron los chinos, los japoneses y otros habitantes de «Asia» que vivían en un continente con ese nombre? Para precisar el momento o la época en que los pueblos y las instituciones chinas, japonesas o hindúes aceptaron la idea de que habitaban en un continente llamado «Asia» y empezaron a asociar un territorio en particular con un nombre específico habría que seguir investigando. No obstante, cabe arriesgar una respuesta: *a partir de 1582.* ¿Por qué ese año? Porque en la década de 1580, el jesuita italiano Mateo Ricci presentó un mapamundi (probablemente, el «Orbis Universalis Terra-

rum» de Ortelius) a intelectuales y autoridades de la dinastía Ming.[29] Seguramente ese fue el momento en que chinos y japoneses se «enteraron» de que vivían en un lugar llamado Asia, como ocurrió con los indígenas y los esclavos africanos llevados a América que, también en el siglo XVI, supieron que existía un continente llamado «América». ¿Cuál fue la situación en África? Aquí también puede trazarse una línea de «aprendizaje» similar. Los habitantes del Magreb, el imperio de Malí, los reinos del alto Níger y Chad, por ejemplo, supieron que pertenecían a una unidad continental llamada «África» en los siglos XV y XVI. *No había ninguna razón para que los pueblos de «África» se vieran a sí mismos como los veían los cristianos europeos.* La adopción de una imagen, África, que no era parte de su conciencia sino de la de la Europa cristiana, estuvo asociada con la fuerza creciente de la matriz colonial de poder que, como hemos comentado, apareció en escena con el «descubrimiento de América» y la creación de los mapas cristianos en los que se ubicaba a los «bárbaros» en el mundo.

El proyecto político oculto bajo la división de los continentes es tema central en los debates intelectuales contemporáneos. Sun Ge propone con razón la necesidad de una revisión radical de la noción de orientalismo de Edward Said (una revisión cuyo objetivo sea radicalizar esa noción, y no atacar a Said por su crítica del orientalismo y de Israel como lo hace Bernard Lewis). Según Sun Ge, «Asia es un único término que comprende un conjunto diverso de países y regiones». Sin embargo, «en manos asiáticas, el orientalismo difiere del que critica Said, pues está dirigido contra el occidentalismo asiático».[30] La autora reconoce la contribución fundamental de Said y sugiere hacer una revisión que tenga el mismo peso. Sun Ge acomete un avance geopolítico epistémico (que establece un giro en la geopolítica del conocimiento) «para adoptar un punto de vista distinto del que tienen los intelectuales occidentales respecto de la cuestión asiática, cuestión que merece una mayor atención por parte de los intelectuales de Oriente y Occidente».[31] Según mi opinión, Sun Ge acierta en sus observaciones respecto del siguiente comentario de Said:

> En el caso del orientalismo, hacer referencia a una especialidad académica, una «disciplina» de la geografía, es revelador, dado que es difícil imaginar un campo paralelo llamado occidentalismo. Con ello se pone en evidencia la actitud especial, e incluso excéntrica, del orientalismo. No existen analogías

reales que permitan adoptar una postura única respecto de la amplia variedad de realidades sociales, lingüísticas, políticas e históricas.[32]

Sun Ge señala que

> Said no ve que el problema *tiene otra cara. Para los asiáticos que intervienen en el debate, si bien no puede afirmarse que hayan desarrollado algo denominado precisamente «occidentalismo»*, existe, en efecto, y no sin razón, una entidad ambigua llamada «Occidente». Aunque hoy en día no tiene sentido considerar a Occidente como una entidad única, el occidentalismo desempeñó un papel clave en la historia moderna de Asia oriental al intervenir en la construcción del conocimiento que las naciones orientales tienen de sí mismas, proceso en el que se plantearon interrogantes fundamentales.[33]

Sun Ge está en lo cierto cuando observa que Said ve sólo una cara del problema, y se pregunta cómo podría haber nacido el orientalismo sin la existencia previa de una idea de occidentalismo. El fallo de la argumentación de Said, evidente en la cita reproducida más arriba, consiste en dar por sentado que la historia moderna (y la idea misma de la modernidad) se «inició» en el siglo XVIII. Igual que muchos otros intelectuales, en especial los que se dedican a los estudios poscoloniales, Said pasa por alto los siglos XVI y XVII y las consecuencias del «descubrimiento» de América. Eso quiere decir que el surgimiento y la configuración de la matriz colonial de poder del «orientalismo» son solo una segunda vuelta en la transformación del orden mundial.

Tanto Asia como (Latino)américa son, parafraseando a Sun Ge, medios por los que se *nos* conduce a *nuestra* historia. Por esa importancia histórica, es fundamental que sigamos preguntándonos qué significa Asia (o «América Latina»).[34] He utilizado los pronombres *nos* y *nuestra* para referirme a la inscripción del sujeto con identidad geopolítica (los *loci* de la enunciación marcados en el plano geopolítico). La historia de Asia o de (Latino)américa podría ser escrita por quienes deban referirse a ella como «su historia» y no como «nuestra historia». Eso es lo que ocurrió en el siglo XVI, cuando los misioneros españoles decidieron que los indios no tenían historia, mientras que ellos, los misioneros, habían sido designados por Dios para escribir la historia que los indios no tenían. Los misioneros españoles no podrían haberse referi-

do a la historia del pueblo mexica como «nuestra» o «mi» historia como hacían cuando narraban las memorias y la subjetividad de su propio pasado.

¿Cuál es, entonces, el significado de «África»? En dos libros clásicos de Valentin Mudimbe, *The Invention of Africa* (1988) y *The Idea of Africa* (1994), se formula una respuesta.[35] Como hemos visto, «África» no era el nombre y la imagen espacial que tenían los «africanos» de su propio territorio, sino una conceptualización cambiante y cada vez más aceptada, cuyos orígenes se remontan a la época de Estrabón y Ptolomeo (quien, de hecho, utilizaba el nombre Libya para referirse al continente), y una construcción de geógrafos e historiadores griegos y latinos. Así, la invención de África tiene su origen en el «paradigma de pensamiento griego», tal como lo analiza Mudimbe en *The Idea of Africa*. El paradigma griego se tradujo luego al «cristiano/latino». El legado de la cartografía griega se transformó en el mapa cristiano de T en O con una asociación expresa entre los tres continentes y los tres hijos de Noé, como hemos comentado. Sin embargo, con el descubrimiento/invención de América, hubo una redefinición de África, esta vez por medio de la adaptación del mapa cristiano de T en O con el objetivo de incluir un cuarto continente. La «idea» de África cambió tras la creación de circuitos comerciales en el Atlántico que desplazaron la «centralidad» que ostentaba el Mediterráneo como factor de consolidación para los cristianos de Occidente. A partir del siglo XVI, el norte de África se convirtió en el destino de los moros expulsados de Europa, y el África subsahariana fue el territorio donde los traficantes iban a la busca de hombres africanos para esclavizarlos y trasladarlos a América. Una de las consecuencias de la transformación de la «idea» de África fue que la esclavitud pasó a ser sinónimo de africanidad y negritud. Por cierto, no todos los esclavos eran negros, también había esclavos indios y blancos, en particular en la primera etapa del período colonial, pero la «realidad» no siempre se corresponde con la idea o la imagen que se tiene de esa «realidad». Los esclavos de Grecia y Roma, en cambio, no se identificaban por el color de la piel ni por el origen continental sino que eran personas a las que no se consideraba competentes para desempeñarse en otras tareas o para cumplir con otras funciones dentro de la organización social. El tráfico de esclavos a gran escala inducido por la colonización de América modificó el imaginario y los supuestos existentes.

Así, desde sus inicios como punto de referencia en el mapa cristiano de T en O, Occidente se refiere a Europa (en especial a España y Portu-

gal en ese momento) y al Nuevo Mundo (las «Indias Occidentales»). El hecho de que una parte significativa de la historia moderna haya sido silenciada se debe a la existencia de la perspectiva de la modernidad europea (el occidentalismo como *locus* de enunciación), desde la cual se ha escrito la historia de la modernidad. Cuando Said dice que «es difícil imaginar un campo paralelo [al orientalismo] llamado occidentalismo», muchos intelectuales que reflexionan desde el lado oculto de la historia –como es mi caso– estarían de su lado y apoyarían su proyecto académico y político aun cuando no aprobaran esa afirmación en particular. Eso quiere decir, precisamente, que los proyectos decoloniales deberían ser pluriversales y no universales como los proyectos de la modernidad occidental. No se trata de que el occidentalismo sea un campo de estudio paralelo; por el contrario, el occidentalismo no es un campo de estudio (enunciado) sino el *locus* de enunciación desde el que el orientalismo se transforma en campo de estudio (cuyo eurocentrismo critica Said). La idea de «América» fue parte del «occidentalismo» y, posteriormente, la idea de «América Latina» se volvió problemática cuando América del Sur y el Caribe fueron alejándose de un occidentalismo cuyo *locus* de enunciación se identificaba cada vez más con Europa Occidental y Estados Unidos. En resumen, los puntos fundamentales de mi argumentación, que sirven además para entender de qué trata la matriz colonial de poder (es decir, la colonialidad de poder), son:

1) El occidentalismo fue el nombre de la región del mundo y del lugar epistémico de quienes clasificaban el planeta, y que aún hoy siguen haciéndolo.
2) El occidentalismo no era solo «un campo de descripción» sino también el *locus* de enunciación por excelencia (estatus que conserva aún hoy), es decir, el lugar epistémico desde el cual se clasificaba y categorizaba el mundo.

Cuando digo «desde el cual» (en el sentido de ubicación espacial y temporal) supongo que el conocimiento no es algo que se produce desde un no-lugar posmoderno; por el contrario, el conocimiento siempre tiene una ubicación geohistórica y geopolítica en la diferencia epistémica colonial. Por esa razón, la geopolítica del conocimiento[36] es la perspectiva necesaria para que se desvanezca el supuesto eurocéntrico de que el conocimiento válido y legítimo se mide de acuerdo con parámetros

occidentales, así como los proyectos económicos mundiales deben contar con la aprobación del Banco Mundial y el FMI. En ese sentido, el eurocentrismo equivale al occidentalismo, pues ambos se refieren a una centralización y una hegemonía de principios de conocimiento e interpretación, aun cuando existan diferencias, como las que existen entre cristianos, liberales y marxistas. No basta con vivir en Asia o en América para inscribirse en una genealogía de pensamiento que supone una lengua y el peso que esa lengua tiene en la memoria y el conocimiento del pueblo que habla esa lengua en particular. Es cierto que el espacio físico tiene importancia, porque si uno vive en Bolivia o en China, está inmerso en la lengua, la memoria, los intereses, los medios de comunicación y la vida cotidiana de ese espacio. Por supuesto, siempre es posible abstraerse y pasarse la vida estudiando a Leibniz en Bolivia, por ejemplo. Sin embargo, todo lo que se haga con Leibniz en Bolivia, suponiendo que uno no sea un alemán que vive en Bolivia sino alguien que nació y se educó allí y cuya lengua sea aimara o español, será diferente de lo que haga alguien nacido y educado en Alemania, que tenga un doctorado de Heidelberg, hable alemán y haya tenido su primer contacto con el latín en la escuela primaria.

Debería entonces darse importancia al hecho de que las reivindicaciones de una nueva conceptualización geopolítica del conocimiento provengan de una de las historias imperiales/coloniales, la de América. El filósofo argentino Enrique Dussel es muy claro en su convincente argumentación a favor de que se tome conciencia de esto en *Philosophy of Liberation*.[37] «Mi propósito es tomar en serio el espacio, el espacio geopolítico», afirma Dussel en el primer capítulo, «Geopolítica y filosofía». No es lo mismo nacer en el Polo Norte o en Chiapas que en Nueva York, sostenía el autor en 1977, cuando diseñó su diagrama del orden mundial. En ese diagrama, las dos Américas aparecen separadas. El centro de poder económico, político y epistémico se ubica en Europa, con apoyo de Estados Unidos y Japón. La periferia del poder económico, político y epistémico se localiza en los espacios geopolíticos subdesarrollados, dependientes y no alineados. América Latina está en el sector subdesarrollado y dependiente de la periferia, cerca de los espacios no alineados.

El acceso al conocimiento y su acumulación, así como el acceso a la riqueza económica y su acumulación, no están disponibles para que el primero que llegue se apropie de ellos. El acceso al conocimiento y a la

riqueza económica depende de en qué parte del mundo uno haya nacido y se haya educado y en qué idioma hable. Claro está que para el que nació en el seno de una familia de clase alta boliviana y se educó en Heidelberg, la situación, las luchas de la vida, son distintas de las que tiene quien proviene de una comunidad aimara, cuya probabilidad de obtener una beca para estudiar en Heidelberg es bastante baja. La economía, la política y el contexto social condicionan en gran medida la inteligencia individual. Aun así, hay un 98% de probabilidades de que esa persona boliviana de clase alta no tenga las mismas oportunidades que un alemán de clase media, que es hablante nativo de alemán y ha estudiado en Alemania (o en Inglaterra, Francia o Estados Unidos). La distribución desigual del conocimiento es lo que yo denomino *geopolítica de la epistemología*, así como a la distribución desigual de la riqueza la llamo *geopolítica de la economía*. La «idea» de América y de «América Latina» nació y se ha mantenido en el campo de fuerzas en el que el conocimiento y la riqueza se distribuyen de manera desigual, donde la diferencia colonial fue silenciada por la celebración, con bombos y platillos, de las diferencias culturales.

La «americanidad» de América

En la década de 1950 muchos intelectuales de América del Sur y el Caribe expresaron –como hemos comentado en secciones anteriores– un interés subcontinental por las identidades nacionales y subcontinentales. Ellos elaboraron la teoría de la «invención de América» que hemos presentado y cuestionaron la fundación imperial de la «latinidad» (véase el capítulo 2). A falta de un término mejor, «América Latina» siguió utilizándose no solo como una entidad definida por académicos europeos sino como el reflejo de una *toma de conciencia crítica de decolonización*. Desde José Martí, que se refería a «Nuestra» América en lugar de a América «Latina», a fines del siglo XIX, hasta José Carlos Mariátegui, que en la década de 1920 situaba su discurso en el marco del legado del colonialismo hispano y la invasión del imperialismo estadounidense, «América Latina» se volvió una reflexión crítica de la decolonización intelectual que se apartaba de sus cimientos imperiales. La conciencia (o la falta de conciencia) de la existencia del diferencial colonial de poder en la configuración geopolítica del saber acercó a los criollos de ascendencia euro-

pea, incluidos algunos mestizos, al discurso crítico y decolonizador pronunciado por afrocaribeños y aimaras andinos contemporáneos.

La «invención de América» se acercaría más al proyecto de disenso de «Nuestra» América que al de consenso de «América Latina». Pero la distinción de Martí de una América «nuestra» en contraposición con una América «Sajona» no comprende solo a «América Latina». Los americanos de origen africano y los indios dejaron un legado de lucha y optimismo en «nuestra» América. En cambio, el legado de «América Latina» es un legado de desesperanza que se manifestó en la década de 1950, cuando «América Latina» cayó en la escala de expectativas económicas y políticas del primer cuarto del siglo XX hasta la crisis financiera de 1929. A partir de ese momento, el deterioro económico y político despertó sentimientos de pesimismo e inferioridad entre los «latinoamericanos», desplazados por no ser europeos. La primera oración de *El pecado original de América* (1954), de Héctor A. Murena, pone en evidencia un complejo de inferioridad cuya semilla se plantó en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se forjó la identidad de «América Latina» en oposición a la de América «Sajona» y Europa: «Así son los hechos: hubo un tiempo en que vivíamos en un territorio, llamado Europa, inseminado por el espíritu, pero de un momento a otro fuimos expulsados y caímos en otro territorio, una tierra bruta, carente de espíritu, que acordamos en denominar América».[38]

La «tesis de la invención» tuvo efectos inesperados: proporcionó una afirmación epistémica de algo que, medio siglo después, los sociólogos Aníbal Quijano, en Perú, e Immanuel Wallerstein, en Estados Unidos, definieron como «americanidad».[39] ¿Por qué americanidad? Porque la distinción entre anglo y latinoamericanidad no es una distinción esencial que emane del espíritu de latinos y anglosajones, sino que surgió al formarse el sistema-mundo moderno/colonial. *La historia compartida de América, que incluye el nombre en sí mismo, se basa en su fundación histórica: la matriz colonial de poder –o capitalismo tal como lo conocemos en la actualidad– y la modernidad en tanto ideología imperial de Europa Occidental.* En el proceso de formación del sistema-mundo moderno, América en su conjunto quedó en la periferia, y el nivel de marginalidad dependía de qué sector de la población y qué instituciones de Europa Occidental escribían la historia. La americanidad, construida sobre la idea del mundo moderno/colonial, parte de otras premisas e invita a rastrear los silencios de las historias oficiales publicadas en libros, enciclo-

pedias o Internet, en las que se da por sentado que los relatos históricos y los hechos son una misma cosa. La noción de «americanidad» corrige la creencia de que existe una única historia del mundo, pues esa historia excluye una parte importante (a la que se denominó América) que les era desconocida a quienes escribían la historia universal. Así, la idea de «América» es parte del relato histórico europeo, ya que a los millones de *personas que poblaban el «territorio» no se les permitía narrar sus propias historias.* Ellos tenían relatos diferentes del origen y la evolución de los seres humanos, del concepto de «humano» en sí, del conocimiento o la organización social, por dar solo algunos ejemplos. Las diferencias, sin embargo, fueron anuladas por la matriz colonial de poder. De hecho, la Cristiandad y, más tarde, la filosofía y la historia secular europea eliminaron o absorbieron las «otras historias».

La aparición de América trajo consigo tres grandes cambios en el plano económico mundial: (1) la expansión geográfica del mundo; (2) el desarrollo de diversos métodos de control del trabajo según los productos y las zonas de la economía mundial; y (3) el establecimiento de poderosas maquinarias estatales en el extremo imperial del espectro colonial. En su artículo «Americanity as a concept; or the Americas in the modern world system», Quijano y Wallerstein sostienen:

> El sistema-mundo moderno nació a lo largo del siglo XVI. América como constructo geosocial también nació a lo largo del siglo XVI. La creación de su entidad geosocial fue el *acto fundacional* del sistema-mundo moderno. América no se incorporó a una economía-mundo capitalista previa. Es imposible imaginar una economía-mundo capitalista sin América.[40]

La americanidad y la colonialidad estuvieron íntimamente ligadas desde un principio. La singularidad de América reside en los diversos borramientos que acompañaron la expansión colonial europea: el imaginario territorial indígena, su organización económica y social y su noción de la vida, la justicia y la felicidad; las historias, lenguas y prácticas de los africanos trasladados a territorio americano; y la marginación de los descendientes de quienes provenían del sur de Europa, en particular en las colonias españolas y portuguesas de América, que se inició en el siglo XVII con la primera generación de criollos blancos. No obstante, aun desde esas perspectivas, la singularidad del continente americano, dejando de lado a Estados Unidos, reside fundamentalmente en la ex-

plotación de la mano de obra a gran escala que se remonta a los inicios del proceso colonizador, y con ella, la noción de la prescindibilidad de la vida humana que, enmarcada en la idea de que existían razas inferiores, justificó la exigencia de una gran productividad en minas y plantaciones. Vista desde la perspectiva de la colonialidad, la singularidad de América también radica en el hecho de que es el espacio donde una población de criollos de ascendencia europea logró independizarse de la metrópoli imperial y reprodujo en los nuevos gobiernos independientes del Norte y del Sur la lógica de la colonialidad en desmedro de las poblaciones indígenas y de origen africano. En consecuencia, la población criolla de ascendencia europea en América del Sur y el Caribe asumió el papel de amo, si bien al mismo tiempo fue esclava de Europa Occidental y Estados Unidos.

Asimismo, América es singular porque allí se establecieron las primeras estructuras de colonialismo *interno* del mundo moderno/colonial. Después de la Segunda Guerra Mundial, los países asiáticos y africanos que se «independizaron» de Gran Bretaña, Francia y Alemania siguieron los pasos de los países americanos. La lógica de la «colonialidad» ha sido la responsable del establecimiento y conservación del sistema jerárquico en todas las esferas de la sociedad y de la eliminación de las economías que habían existido antes en el territorio que luego se convertiría en América. Ahora bien, lo que permitió que el sistema funcionara fue, sobre todo, su conocimiento y capacidad para establecer principios epistémicos «naturales» que legitimaron la eliminación de economías diferentes. La matriz colonial de poder, aún hoy invisible a causa del triunfo de la retórica de la modernidad y la modernización, es precisamente la capacidad del sistema para reducir las diferencias a la inexistencia y hacer una categorización racial que convierte las vidas (humanas) en entidades prescindibles. Adoptar la americanidad significa vivir en medio de los borramientos de la colonialidad.

Es importante señalar que no solo habría que observar si se adoptan otros puntos de vista frente al «mismo acontencimiento» sino también si surge otro paradigma en el marco de la diferencia epistémica colonial. La teopolítica y la egopolítica del conocimiento dominante se enfrentan al giro experimentado por la geopolítica y la política corporal del saber: un saber construido desde la perspectiva geohistórica y biohistórica de los lugares y los pueblos categorizados de acuerdo con la raza. Pero el problema más grave es que las distintas interpretaciones del mismo aconte-

cimiento siguen ubicadas dentro del mismo paradigma de la modernidad europea, con su gran halo de superioridad, que fue adoptado y transformado por el gobierno, las universidades y los medios de comunicación de Estados Unidos. Pienso, entonces, que hay otro paradigma en funcionamiento (decolonial y diverso a escala mundial), y en este marco se inscriben mis argumentos. «América» se convierte en un «nodo conceptual» en el que entran en conflicto distintas interpretaciones dentro de un mismo paradigma, pero también –y eso resulta aun más radical (y me refiero a las raíces de los principios epistémicos sobre los que se apoyan distintas nociones del conocimiento y la interpretación)– en ese nodo compiten múltiples paradigmas que se encuentran en el otro extremo de la diferencia colonial. Cuando uno logra desprenderse de la creencia natural de que la historia es una sucesión cronológica de hechos que conducen a la modernidad y ponen en el centro de la escena la espacialidad y la violencia del colonialismo, la modernidad se asocia íntimamente con la colonialidad en una distribución espacial de nodos que forman parte de una organización «estructural» y ya no «lineal» de la historia. Por otra parte, como la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda, cada nodo, además de ser parte de una estructura y no de una línea, es heterogéneo en lugar de homogéneo. Entonces, no se trata del «fin de la historia» sino del «fin de la idea hegeliana de la historia». Si en lugar de concebir la historia como un proceso cronológico lineal, pensamos en una «heterogeneidad histórico-estructural»,[41] en procesos históricos que interactúan, entenderemos cuál es la función de la «idea» de América y de la de «americanidad», y nos daremos cuenta de qué quiere decir que la modernidad y la colonialidad son dos caras de la misma moneda.

Dar este paso implica alejarse de los relatos sagrados de la Biblia y de los seculares de Hegel, y tomar una distancia radical de la canonización marxista del «materialismo histórico». ¿Por qué la historia es un conjunto de *nodos histórico-estructurales heterogéneos* y no una *sucesión lineal de acontecimientos*? Porque si consideramos la historia como un conjunto de nodos en el que se despliega la heterogeneidad histórico-estructural, disponemos de una base teórica en la perspectiva de las historias (y lenguas) locales en lugar de grandes relatos. Así se abre un espacio donde tiene cabida una diversidad de puntos de vista y procesos históricos, y la historia puede verse como un conjunto de heterogeneidades histórico-estructurales que son producto de una serie de acontecimientos in-

terpretados por la retórica de la modernidad (progreso, felicidad, riqueza) y por la lógica *constitutiva* de la colonialidad (estancamiento, muerte, pobreza). En lugar de considerar la «modernidad» como un proceso histórico triunfal o un Papá Noel que hace felices a los niños necesitados, la heterogeneidad histórico-estructural pone de relieve que los sueños de felicidad se han hecho realidad con un gran costo en términos de vidas humanas (con el genocidio de indios y africanos durante la conquista de América) y que la situación no cambiará (como muestran las muertes causadas por los «errores de cálculo» en la guerra de Irak) mientras la retórica de la modernidad mantenga su poder de persuasión y refuerce la idea de que la historia es un proceso lineal cuyo objetivo final es, hoy en día, el neoliberalismo.

Con la transformación de la «idea» de América, así como las de Asia y África, en el contexto de la globalización neoliberal, «América Latina» sigue siendo un lugar donde se explotan los recursos naturales y la mano de obra. La matriz colonial de poder vuelve a transformarse, y la apropiación y el control del espacio (que no incluye solo la tierra) son el centro de una nueva forma de colonialismo que se originó a comienzos de la década de 1990. El control del espacio implica el control de los recursos intelectuales, pues el capitalismo crece también gracias a la apropiación del saber. Por ejemplo, mediante el registro de patentes de todas las formas posibles de saber acumuladas por los pueblos amazónicos o los habitantes de los bosques de la India, los «expertos» actúan como si fuesen soldados en tiempo de guerra. En el control del espacio, la apropiación de la tierra y la apropiación del saber (dos esferas de la matriz colonial de poder) se asocian para seguir acumulando capital en las manos de unos pocos y para reforzar la marginación y la deshumanización de otros. Junto con África y ciertas zonas de Asia, como el sur, la parte central del continente y Oriente Medio, «América Latina» constituye el sector del planeta donde los tentáculos imperiales no cesan de crecer amparados por la retórica de la modernidad, de la cual Tony Blair dio claros ejemplos antes, durante y después de la invasión de Irak. Las regiones mencionadas son zonas importantes del planeta donde las vidas humanas se han vuelto especialmente prescindibles. Son parte del «resto», es decir, zonas cuyos pobladores no son sujetos para la economía neoliberal, justamente porque para que se perpetúen los principios económicos del neoliberalismo una cantidad de personas cada vez mayor debe volverse descartable.

En la actualidad, «América» está dividida: mientras que una América es el templo del neoliberalismo, la otra provee la tierra, los recursos naturales y la mano de obra barata, pero también Estados emergentes y contestatarios, y un sinnúmero de movimientos sociales. En el capítulo siguiente, nos ocuparemos del origen y la evolución de la idea de «América Latina» en el horizonte colonial de la modernidad, y más adelante, en el capítulo 3, nos abocaremos a la cuestión de las consecuencias de la colonialidad y al surgimiento de actores sociales que suponen un desafío y una transformación de las ideas de América y «América Latina»

2

«América Latina» y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial

Hablo de sociedades a las que se les ha quitado la esencia, de culturas pisoteadas, de instituciones debilitadas, de tierras confiscadas, de religiones destruidas, de magníficas creaciones artísticas destrozadas, de extraordinarias *posibilidades* borradas de un plumazo [...]. Hablo de millones de hombres [y mujeres] a quienes les han arrancado los dioses, las tierras, las costumbres, la vida –la vida, la danza, la sabiduría.

Hablo de millones de hombres [y mujeres] a quienes con malicia han infundido el miedo, a quienes se ha inculcado un complejo de inferioridad, a quienes se ha instruido para temblar, arrodillarse, desesperarse y comportarse como lacayos [...].

Hablo de *economías* naturales –*economías* armoniosas y viables– que han sido destruidas, economías adaptadas a las necesidades de las poblaciones aborígenes, de cosechas arruinadas, de malnutrición introducida para siempre, de desarrollos agrícolas orientados exclusivamente al beneficio de las metrópolis, de saqueo de bienes y materias primas.

AIMÉ CÉSAIRE, *Discourse on Colonialism*, 1955

El «aliento vital» del pensamiento occidental es la razón del «tiempo rectilíneo». De Sócrates a Kant y de Hegel a Marx, la razón avanza en línea recta. En torno de esa idea se organiza Occidente. Y así llega a la bomba atómica [...]. En el Nuevo Mundo, el pensamiento no pasa por la «razón genocida», sino

por la «razón cósmica» o vital [...]. El pensamiento del Nuevo Mundo es el maya-incaico, es decir, el pensamiento indígena.

FAUSTO REINAGA, *La América india y Occidente*, 1974

Un punto sin retorno: del *pachakuti* a la revolución

Entre 1776 y 1830 tuvo lugar en el mundo del Atlántico una serie de acontecimientos sin precedentes que definirían el curso de la historia mundial. Decimos «sin precedentes» porque, antes del siglo XVI, la estructura moderna/colonial que esos hechos sacudieron ni siquiera existía. Así, las transformaciones que perseguían las «revoluciones» por la «independencia» que se produjeron en poco más de 60 años respondían a una revolución invisible para la historia, una inversión drástica que los hablantes de quechua y aimara denominaban y siguen denominando *pachakuti*.

El concepto de *pachakuti* fue presentado en el capítulo 1. Ahora volveremos a él y entraremos en «América Latina» por la sombra de su espectro, negado durante tanto tiempo. Uno de los significados de *pacha*, tal como he apuntado en el capítulo 1, es similar al de «madre tierra» (como el de «Gaia» en la teoría contemporánea de Gaia). Sin embargo, también puede querer decir «mundo», en tanto la concepción del mundo se fundaba en el supuesto de que la «vida» es el hilo conductor que vincula la «tierra» (entendida como la «naturaleza» de las lenguas europeas y la fuente de vida) con todos los organismos vivos. La palabra *kuti* se refiere a un cambio brusco y repentino en el orden establecido, un giro como los que ocurren cuando se pierde el control de un vehículo y da vueltas varias veces sobre sí mismo hasta que se detiene con las ruedas hacia arriba. Ese es el tipo de proceso que los pueblos americanos han experimentado y siguen experimentando hoy en día como consecuencia de la conquista española y la reorganización de la vida y el tejido social, y que denominan con la palabra *pachakuti*.

Tradicionalmente, la conquista y colonización de América no se piensa como una «revolución». Desde el punto de vista de Europa, el proceso sólo puso los «cimientos» sobre los que se apoyaron las revoluciones posteriores. Sin embargo, si nos ponemos en el lugar de los pueblos del Tawantinsuyu después de la llegada del conquistador Francisco

Pizarro, en el de los del Cemenahuac (hoy en día, el valle de México) cuando llegó Hernán Cortés, o incluso unos años antes, o en el de los taínos que habitaban las islas del Caribe cuando Cristóbal Colón tocó tierra, lo que veremos es el arribo de un conjunto de personas desconocidas que, poco después de poner un pie en tierra asesinan, violan y explotan a la población local, y toda la experiencia se percibirá como una revolución que llevará a la destrucción masiva y la alteración total de las formas de vida preexistentes. Así, los «cimientos» que permitieron que los monarcas, burgueses y mercaderes europeos cumplieran con su supuesto destino, para los pueblos del Tawantinsuyu y Anáhuac fueron un *pachakuti*: invasión violenta, destrucción despiadada, desprecio por las forma de vida existentes en el continente y, en suma, convulsión de todos los niveles de la existencia y *momento fundacional de la herida del mundo moderno/colonial*. Los pueblos indígenas del continente americano no han dejado de luchar con esa herida inicial y hoy hacen sentir su presencia.

La historiografía (los relatos oficiales y canónicos de acontecimientos que se suceden cronológicamente en ubicaciones témporo-espaciales específicas) abre una brecha entre la historia de Europa y la de las colonias, como si se tratara de entidades independientes: Europa siempre adelante; las colonias, detrás. A diferencia de Hegel, que escribió acerca de la historia universal como llegó a sus oídos en Alemania, quienes hablamos desde el punto de vista de las antiguas colonias vemos varios acontecimientos que ocurren al mismo tiempo, aunque no necesariamente en el mismo lugar, relacionados entre sí por la estructura impuesta por el diferencial de poder. Como ya hemos visto en el capítulo 1, por «diferencial de poder» entiendo no solo la acumulación de riquezas y tecnologías militares de muerte sino también el control de las concepciones de la vida, la economía, el ser humano y el trabajo. Ya no hay tiempo para polemizar con Hegel (aunque también es cierto que no podemos pasarlo por alto). Lo que hay que hacer es jugar un juego distinto del que habilita la creencia de que el colapso de la Unión Soviética anuncia el fin de la historia.

En la escala del imaginario de la modernidad, por magnitud y alcance, el orden de importancia de las revoluciones se fundaría en la Revolución Gloriosa, con la Revolución Francesa como acontecimiento clave en el desarrollo lineal de la historia. Luego seguiría la revolución de la independencia estadounidense, las revoluciones por la independencia de las

colonias españolas y portuguesas y, por último, la revolución haitiana (los últimos dos acontecimientos marcharían detrás de la locomotora de la historia). Sin embargo, en los nodos constituidos en forma simultánea por la expansión colonial/imperial, la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad que permiten concebir y justificar esa expansión, no hay prioridades entre los acontecimientos, ya que todos tienen la misma magnitud y el mismo alcance en la heterogeneidad histórico-estructural que vincula los centros imperiales con las colonias de la periferia. Después de todo, los centros del imperio no pueden existir sin las colonias. La Revolución Francesa puede entenderse como un fenómeno interno de la historia de Europa solo si se la interpreta dentro de la perspectiva de la modernidad y el imperio, es decir, como parte del relato histórico lineal, progresivo, limitado y eurocéntrico. Sin embargo, ¿cómo podemos pensar la Revolución Gloriosa y la Francesa con independencia de la acumulación de riquezas en Inglaterra y Francia gracias a las plantaciones de las colonias? Vistas así las cosas, se hace evidente que las dos revoluciones «dependieron» de las colonias.

Cuando la «historia» se analiza como la simultaneidad de acontecimientos en las metrópolis y las colonias, y no como el relato nacional de las metrópolis o la historia colonial de las colonias (tal como la cuentan los historiadores de las metrópolis) por separado, se ven los vínculos histórico-estructurales heterogéneos (que son espacialmente temporales y no temporalmente espaciales) entre las dos caras de cada acontecimiento y, por consiguiente, entre las dos caras de la modernidad/colonialidad. De hecho, la independencia de las colonias fue una consecuencia de los cambios estructurales de la economía y la política de Europa. Las «revoluciones» por la independencia de las colonias españolas, portuguesas, británicas y francesas del continente americano que se produjeron entre 1776 y 1830 deben ser vistas, más allá de sus especificidades, como parte de la estructura socioeconómica del mundo del Atlántico y sus consecuencias para ese mundo, y deben ponerse en relación con las revoluciones europeas y distinguirse de ellas. La Revolución Gloriosa, por ejemplo, trajo aparejado el triunfo del libre comercio sobre el monopolio mercantil. Desde la perspectiva del mundo caribeño, Eric Williams la describe así:

> Una de las consecuencias más importantes de la Revolución Gloriosa de 1688 y de la expulsión de los Estuardo fue el impulso que recibió el princi-

> pio del libre comercio. En 1698, la Compañía Real de África perdió su monopolio y se reconoció la trata de esclavos como derecho fundamental y natural de los ingleses. El mismo año, se quitó el monopolio de exportación textil a los Mercaderes Aventureros de Londres, y un año más tarde se disolvió la Compañía Moscovita y se liberalizó el comercio con Rusia. La liberalización de la trata de esclavos y de otros tipos de comercio difería en un solo aspecto: el bien que se comerciaba era el ser humano.[1]

Sin lugar a dudas, las autoridades y los mercaderes ingleses no fueron los únicos responsables de la transformación de ciertas vidas humanas en mercancías. Con distinta intensidad según el momento, los españoles, los portugueses, los franceses y los holandeses también operaron con el mismo esquema. De hecho, desde el siglo XVI hasta los albores del siglo XXI, la economía del Atlántico en su conjunto se desarrolló sobre la base de la progresiva devaluación de lo que no contribuyera a la acumulación de capital. La defensa militar y las instituciones políticas se fundaron en el supuesto de que la vida humana era prescindible en el contexto de los diseños globales. La explotación inglesa y francesa del Caribe estuvo guiada por la misma codicia que esas mismas naciones atribuían a los conquistadores españoles. La «leyenda negra» de la corrupción española, iniciada por los británicos para demonizar al Imperio Español como estratagema para dominar la economía del Atlántico en el siglo XVII, era parte de una lucha europea por las riquezas (en el sentido de acumulación y control del conocimiento, incluidas, por supuesto, la ciencia y la tecnología) económicas, políticas e intelectuales del «Nuevo Mundo». Allí se origina la diferencia imperial que se extendería a lo largo del siglo XVIII y forjaría la concepción de «América Latina».

Con la Revolución Francesa se produjo un cambio radical en el sistema político y jurídico de Europa Occidental, complementario de los cambios económicos y financieros que trajo aparejados la Revolución Gloriosa en Inglaterra. La concepción francesa del ciudadano y de los derechos individuales dio forma a las ideas acerca de la independencia personal y colectiva, la autonomía, la emancipación, la libertad y otros conceptos que han tenido una incidencia directa en la forma de pensar las «revoluciones» del continente americano. La concepción kantiana de la Ilustración como emancipación es una de esas ideas que formaron el pensamiento sobre América. En su ensayo «¿Qué es la Ilustración?», Kant explica:

> La Ilustración es la salida del hombre de la inmadurez que se ha autoimpuesto. La inmadurez es la incapacidad de utilizar la propia razón sin guía ajena. Es voluntaria cuando su causa no reside en la falta de razón sino en la indecisión y la falta de coraje para usar la mente sin guía de otro. *Sapere aude*, «ten el coraje de utilizar tu propio entendimiento», es, por tanto, el lema de la Ilustración.[2]

Aún hoy reverberan los ecos de las palabras de Kant en conversaciones de la vida cotidiana sobre la libertad y la democracia, e incluso en el concepto de «libre» mercado. En tanto las afirmaciones kantianas se han convertido en un componente fundamental de la retórica de la modernidad, eliden la crítica de su propia contradicción, pues llevar la recomendación de Kant al límite obligaría a cuestionar la autoridad del propio Kant para «establecer guías» y alentar el uso de la «razón sin guía ajena». Para decirlo de otro modo, el uso de la razón propia sin guía de otros implica aceptar la guía de Kant. Cuando me refiero a decolonizar el conocimiento, entonces, lo hago *con* y *contra* Kant; de ello se trata *el pensamiento crítico de frontera, entendido como decolonización del conocimiento.*

Con la expansión de las guerras por la independencia de las colonias españolas y portuguesas de América del Sur a partir de 1810 (seis años después de la revolución haitiana), las ideas republicanas que se discutían y llevaban a la práctica en Francia se apoderaron del cuerpo y la mente de los criollos de ascendencia europea y los criollos de ascendencia africana que habitaban en Haití y en lo que luego sería la República Dominicana. Sin embargo, los criollos de origen africano tenían una carga más, ya que en la época no era fácil aceptar que los negros pudieran tener las riendas de su propio destino, mientras que a los descendientes de españoles y portugueses se les «reconocía» cierto derecho a la independencia. La libertad de negros y mulatos, esclavos y libertos tenía que ser «concedida» por el hombre blanco. Así, las máximas de Kant parecen aplicarse solo de forma selectiva. Sin embargo, las «revoluciones» por la «independencia» del continente americano demostraron que los negros que luchaban por su libertad no necesitaban a Kant. De hecho, apoyarse en las ideas de Kant les jugó en contra a los haitianos, en el sentido de que los llevó a reemplazar su propia creatividad y originalidad por la autoridad legitimada de los filósofos blancos de Europa.

La emancipación se correspondió con el surgimiento de una nueva clase social, la burguesía, cuyos miembros eran blancos y se habían edu-

cado en la cosmología cristiana, de acuerdo con los planes de estudio de la universidad renacentista, que pronto se convertiría en la universidad de la Ilustración, cuyos pilares serían las ideas kantianas y humboldtianas. Una de las consecuencias de la «emancipación» así entendida fue que, mientras la burguesía secular celebraba la liberación económica y política del doble yugo de la monarquía y la Iglesia (en especial en Francia, donde la separación entre la Iglesia y el Estado estaba más clara que en Inglaterra o en Alemania), esa misma burguesía y sus intelectuales se arrogaron el derecho de dirigir la «emancipación» de los pueblos que habitaban en el resto del mundo. En líneas generales, la dirección burguesa adoptó dos formas: el colonialismo y el imperialismo, directo o indirecto. El surgimiento de la «latinidad» o de «América Latina», entonces, debe entenderse en relación con la historia de un imperialismo en ascenso en Europa, apoyado en una economía capitalista y en el deseo de determinar la forma de la «emancipación» del mundo no europeo.

La «latinidad»: del «*ethos* barroco criollo colonial» al «*ethos* latinoamericano criollo nacional»

América Latina es un concepto compuesto, formado por dos partes, pero la partición se oculta tras la mágica ontología del subcontinente. Hacia mediados del siglo XIX, la idea de América como un todo empezó a dividirse, no de acuerdo con los Estados-nación que iban surgiendo sino según las distintas historias imperiales del hemisferio occidental, de modo que quedó configurado con América Sajona al norte y América Latina al sur. En ese momento, «América Latina» fue el nombre elegido para denominar la restauración de la «civilización» de la Europea meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y los africanos) del primer período colonial. La historia de «América Latina» posterior a la independencia es la historia variopinta de la comunión voluntaria o involuntaria de las élites locales con la «modernidad», que entrañó el empobrecimiento y la marginación de los pueblos indígenas, africanos y mestizos. La «idea» de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad.

La idea de «América Latina» que se forjó en la segunda mitad del siglo XIX dependió de otra idea, la de «latinidad» («*latinity*», «*latinité*»),

surgida en Francia. El término «latinidad» englobaba la ideología en la que se cifraba la identidad de las antiguas colonias españolas y portuguesas en el nuevo orden del mundo moderno/colonial, tanto para los europeos como para los americanos. Cuando surgió, la idea de «latinidad» cumplía una función específica dentro de los conflictos imperiales entre las potencias europeas y en el nuevo trazado de la diferencia colonial. En el siglo XVI, Las Casas marcó una distinción entre los cristianos y el Imperio Otomano. Para el siglo XIX, esa distinción se había desplazado hacia el norte, y servía para distinguir entre los Estados que eran cristianos y capitalistas. En las antiguas colonias ibéricas, la «idea» de América Latina surgió de los conflictos entre las naciones imperiales; Francia la necesitaba para justificar su misión civilizadora en el sur y su disputa por esa área de influencia con Estados Unidos. Como país que se adhirió a la Reforma, Francia pertenecía al mismo grupo que Inglaterra y Alemania; sin embargo, era predominantemente latino y, por lo tanto, históricamente se contraponía con el mundo anglosajón.

A finales del siglo XIX, Francia se enfrentaba a una Inglaterra que acababa de colonizar India y parte de África, y que se consolidaba en el control de los mercados comerciales y financieros de América del Sur. La injerencia económica británica aún puede apreciarse en los restos de los sistemas ferroviarios de algunos países latinoamericanos. La posición oficial que Francia asumió en esa época no ha cambiado, y se refleja hoy en los conflictos, complicidades y tensiones de la Unión Europea y el Parlamento Europeo. Los intelectuales y funcionarios franceses utilizaron el concepto de «latinidad» para tomar la delantera entre los países latinos que tenían intereses en América (Italia, España, Portugal y la propia Francia), pero también para enfrentarse a la continua expansión de Estados Unidos hacia el sur (que se hace evidente en la adquisición de Louisiana durante el gobierno de Napoleón y en la apropiación de amplias franjas de territorio mexicano). En América del Sur y las islas del Caribe español, las élites de criollos blancos y mestizos adoptaron la «latinidad» después de la independencia para crear su identidad poscolonial. Lo que yo sostengo, entonces, es que «*América Latina*» no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Sin embargo, el nombre se convirtió en un arma de doble filo. Por un lado, dio lugar a la idea de una nueva unidad continental –el quinto lado que se agregaba al tetrágono vigente en el siglo XVI–. Por el otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de

los pueblos indígenas y de origen africano. Por lo tanto, América *Latina* no era un ente ya existente antes de que se iniciara el relato que construyó la idea de modernidad y, al hacerlo, imaginó un pasado anterior (la Edad Media) y un espacio bárbaro (las Indias Occidentales para unos y América para otros). Por eso, en mi argumento, América Latina es un personaje fundamental en el relato de la modernidad. La modernidad no es tampoco un ente que de Europa se desplaza y «llega» a una América Latina ya existente que la estaba esperando. Muy por el contrario, América *Latina* es una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial provocada por el doble proceso de decolonización del continente americano y emancipación del europeo.

El intelectual colombiano del siglo XIX José María Torres Caicedo fue una figura clave en la justificación y divulgación de la idea de «América Latina». Según Torres Caicedo, «existe una América anglosajona, una América holandesa, una América danesa, y así sucesivamente; también existe una América española, una América francesa y una América portuguesa, y a este grupo se le aplica el adecuado nombre científico de "latina"».[3] Francófilo empedernido, Torres Caicedo vivió mucho tiempo en Francia y mantuvo buenas relaciones con el poder francés. Aunque su nombre es uno de los primeros que vienen a la mente cuando se menciona el nombre de «América Latina», no era el único con esos intereses, y de hecho defendía una postura geopolítica común, que respondía a los intereses imperiales franceses. Por supuesto, Torres Caicedo no «representa» todo el pensamiento de la época, pero sí «representa» a un sector de la intelectualidad para el que, hasta no hace mucho tiempo, Francia «representaba» el ideal de la política y la cultura literaria. La «latinidad» pasó a designar a un gobierno español y portugués y a una sociedad civil americana educada, que volvía la mirada a Francia y daba la espalda a la Península Ibérica. Así como John Locke, David Hume, Thomas Hobbes y otros pensadores británicos se asocian con la cultura política de Estados Unidos, los nombres de Rousseau, Voltaire y Montesquieu aparecen ligados a la cultura política de «América Latina».

En la primera mitad del siglo XIX, después del surgimiento de distintos Estados-nación como consecuencia de la independencia de España, la idea predominante no era la de «América Latina» sino la de «Hispanoamérica». Si la *latinité*/«latinidad» no era más que un designio global imaginado e implementado por Francia, ¿cómo es que desplazó y reemplazó a la «confederación de naciones hispanoamericanas» de Simón Bolívar?

Una interpretación posible, propuesta hace ya algunos años por el prestigioso intelectual uruguayo Arturo Ardao, es que la idea de «América Latina» se materializó en la complicidad triangular de la intelectualidad francesa, española y criolla hispanoamericana. Para Ardao, América Latina surgió dentro del movimiento de orientación de las élites criollas bajo la égida de Francia, una vez que España perdió el tren de la modernidad en el siglo XVIII y Francia pasó a ser el modelo incluso de los intelectuales españoles.[4] Lo que se ha insinuado pero no se ha analizado en profundidad es que los fundamentos subjetivos para una identidad «latinoamericana» que abrazaron los criollos de origen español después de la independencia ya estaban en proceso de formación en las colonias de fines del siglo XVII. Esa época, la del barroco *colonial* en las posesiones españolas de ultramar, fue muy distinta del barroco *continental* de España, Italia, Francia o Alemania. Mientras que la idea de una «confederación hispanoamericana» daba lugar a una identificación política y administrativa, la de «América Latina» tocaba otras fibras, pues apelaba a la subjetividad y se convertía en el *ethos* de las élites criollas emergentes. Constituía la traducción del *ethos barroco colonial* al *ethos nacional latinoamericano*.

Para la historia de las ideas y el arte europeo, el período barroco es la época de esplendor del siglo XVII que media entre el Renacimiento y la Ilustración. Así como el Renacimiento está caracterizado por la simetría formal en las artes plásticas y el humanismo en las letras, y la Ilustración tiene como principales características el secularismo, la celebración de la razón y la emergencia de una nueva clase social y una nueva forma de gobierno (el Estado-nación) junto con una economía política vinculada con el libre comercio y la superación del mercantilismo, el barroco está asociado con la exuberancia. En la historia de las ideas, ese período se caracteriza por la consolidación de un sujeto autónomo con respecto de los autores clásicos griegos y latinos, la Iglesia y Dios. En ese terreno, el barroco fue la «calma» que precedió a la «tormenta revolucionaria» y el llamado a la emancipación que aparece en el texto ya citado de Kant. Una de las obras más representativas del barroco literario español es el *Quijote* de Cervantes. Allí aparece un cuestionamiento de la autoridad del pasado en el prólogo y en la segunda parte, cuando Don Quijote lee su propia aventura en un texto de publicación reciente. Esa lectura en espejo, como bien señala Michel Foucault, marca un quiebre epistémico en la historia del pensamiento y la cultura occidental que pone en cuestión la relación entre las palabras y sus referentes. Para algunos, el barroco también está ligado

al «nacimiento» de la modernidad. En el siglo XVII, la economía europea –en especial en España, Portugal, Francia e Inglaterra– atravesaba un período de enorme prosperidad gracias a las riquezas producidas en las colonias: las «Indias Occidentales» de la Península Ibérica, las «West Indies» de Inglaterra y las «Antilles» de Francia. El apogeo de las artes y las ideas en Europa y sus colonias va de la mano del desarrollo económico surgido de las minas de oro y plata, las plantaciones de caña de azúcar, café, tabaco y algodón, la apropiación de la tierra y la explotación de la mano de obra indígena y africana. Mientras que en el siglo XVI las potencias imperiales de las tierras «descubiertas» hacía poco eran España y Portugal, y la riqueza provenía de la extracción de metales preciosos, el siglo XVII marcó el ascenso de la esclavitud y las plantaciones caribeñas, y los países europeos con salida al Atlántico se beneficiaron de la mano de obra colonial.

Más allá de la explotación de la mano de obra, en las colonias también se produjo un movimiento barroco, sobre todo en los virreinatos de México y Perú, aunque también hay muestras de arquitectura barroca en Guatemala, Ecuador (Quito) y Brasil (Salvador de Bahía y Ouro Preto). Visto superficialmente, el barroco *colonial* siguió la tendencia general del barroco *continental* español. Sin embargo, en las colonias hubo dos barrocos. El primero, la versión estatal, consistía en «transplantar» a las élites española y portuguesa que detentaban el poder y disfrutaban de las riquezas generadas por la economía colonial. Este barroco fue también una forma de vida y de consumo para las élites de la Península Ibérica. Hacia mediados del siglo XVII, en los dominios ibéricos de ultramar se habían creado importantes centros urbanos con cierta complejidad demográfica. La ciudad de México se construyó sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlán, y Cuzco, en Perú, surgió de los cimientos del Imperio Inca. En las calles, las plazas y los mercados, en la periferia de los centros de producción intelectual (monasterios, seminarios y, en el caso de Lima y México, universidades), fuera de los espacios controlados por el gobierno colonial, surgía otra cosa, pues en esas zonas vivían los mestizos, los negros, los mulatos y grupos de criollos desplazados y marginales (véase el gráfico de la página 96). En las colonias, entonces, el barroco fue también una expresión de protesta y de rebeldía que ponía en evidencia la conciencia crítica de los criollos de origen español desplazados del orden social y económico de las colonias.[5] Se convirtió en la forma de dar voz al dolor de los criollos blancos por la herida colonial.

De acuerdo con este análisis, los dos barrocos coloniales –el del Estado y el de la sociedad civil– no pueden insertarse sin más como un capí-

tulo del barroco europeo. En las colonias, el barroco surgió de la *diferencia colonial* entre una élite hispana transplantada en el poder y una población criolla herida. Así, fue una simulación de barroco para la élite española y una expresión de furia e impulsos de decolonización para los criollos blancos y algunos mestizos. Fue, con toda exactitud, un «barroco-otro»: un momento histórico-estructural heterogéneo en la estructura compleja del mundo moderno/colonial, el momento en que, luego de la derrota definitiva de las élites indígenas a principios del siglo XVII,[6] la población criolla sintió la herida colonial y se hizo cargo de la diferencia colonial en sus dimensiones económica, política, social y racial. Claro está que, como en todas las situaciones, hubo criollos que hicieron todo lo posible por asimilarse y acomodarse con la élite ibérica que detentaba el poder. La asimilación es y sigue siendo una reacción posible frente a la diferencia colonial: el colonizado no es uno de ellos, pero busca convertirse en uno de ellos. La otra respuesta posible es el disenso. Mientras que con la primera reacción se reprime la herida colonial, con la segunda se abre el camino hacia la rebelión y los modos de pensar distinto. El «barroco de Indias» fue un conjunto de expresiones artísticas y filosóficas iracundas, surgidas del seno de la diferencia y la herida colonial. Con él nació la conciencia crítica de los criollos.

El filósofo y ensayista ecuatoriano Bolívar Echeverría ha explicado con detalle el surgimiento de la identidad criolla, que ya no era española o portuguesa sino propiamente hispanoamericana o lusoamericana. Echeverría observa:

> Estaban los criollos de clases bajas, los indios y los afromestizos, que, sin saberlo, harían lo que hizo Bernini con los cánones clásicos de la pintura: estos grupos variados de los estratos inferiores de la sociedad *se propusieron restablecer la civilización más viable, que era la dominante, es decir, la europea*. La resucitaron y le devolvieron su vitalidad original. Al hacerlo, al dar vigor al código europeo por encima de las ruinas del código prehispánico (y los restos de los códigos de los esclavos africanos que, por fuerza, formaban parte del cuadro), se encontraron construyendo algo distinto de lo que tenían intención de construir; se encontraron erigiendo una Europa que no había existido nunca antes, una Europa diferente, una Europa «latinoamericana».[7]

Más allá de que el uso del término «latinoamericana» en este texto es un anacronismo («América Latina» como tal no existía en las colonias;

lo que había era un conjunto de virreinatos unificados con el nombre de «Indias Occidentales»), conviene advertir que, tanto en la práctica como en la conciencia de la época, el proyecto político todavía estaba definido por las élites criollas españolas y portuguesas, que daban la espalda a la población aborigen y africana con la que convivían. La mezcla de grupos de los estratos inferiores, a los que Echeverría identifica como los actores fundamentales de un proyecto político variopinto que se extendió a toda la América hispana y, en cierta medida, también a Brasil, era una realidad demográfica que los blancos/criollos supieron manejar y reprimir. En realidad, la conciencia criolla era más bien una doble conciencia: la de no ser lo que se suponía que debían ser (es decir, europeos). Ese ser que es en verdad un no-ser es la marca de la *colonialidad del ser.* Los afrocriollos y los aborígenes no tienen ese problema. En su caso, la conciencia crítica surge de no ser considerados ni siquiera *humanos.*

En el siglo XX, la situación se complica con la influencia de Estados Unidos, cada vez más poderoso. Como veremos en el capítulo 3, la identificación de los «latinos» con el país del norte pone en primer plano otra cuestión: los latinos que viven en Estados Unidos no quieren ni pueden ser «criollos de origen norteamericano»; a diferencia de los criollos y mestizos «latinoamericanos», han deshecho el nudo gordiano que unía a América con Europa. *Esa es una de las diferencias entre los latinos de Estados Unidos y los latinos de América del Sur*: los unos son de origen europeo y los otros, no. En Estados Unidos, los latinos cortan el cordón umbilical con Europa que todavía ata a los latinos (los que viven en América del Sur). Esa tensión quedó reconfigurada cuando, en la década de 1970, los «hispanos» o «latinos» fueron reconocidos como minoría (es decir, como grupo social inferior) en Estados Unidos. De ese modo, se cristaliza que, *para el imaginario del imperio*, los «latinoamericanos» son europeos de segunda clase, así como los latinos de Estados Unidos son norteamericanos de segunda categoría. En pocas palabras, desde que surgió como concepto en el siglo XIX, la «latinidad» fue una categorización ideológica para la colonización del ser que los latinos de Estados Unidos han empezado a convertir en un proyecto de decolonización (véase el capítulo 3).

Pero volvamos a la formación de la identidad subalterna de los criollos. El texto de Bolívar Echeverría explica cómo la idea de América Latina pasó a formar parte de la ideología y la subjetividad criolla/mestiza, lo cual implica que, como idea, era ajena a los pueblos indígenas y

de origen africano, y también a los europeos. Después de la independencia, las distintas comunidades de criollos/mestizos –católicos con distintas creencias, liberales con diversas convicciones, socialistas de todo tipo, pertenecientes a varios estratos de la sociedad y con preferencias sexuales y de género de toda clase– se encontraron en la situación de tener que inventarse a sí mismas, y lo hicieron mediante la restitución de «la civilización más viable» (para usar los términos de Echeverría), que no era la indígena ni la africana, sino la europea. Las civilizaciones aborígenes se convirtieron en ruinas y las culturas africanas que llegaron al Nuevo Mundo adoptaron identidades propias. Las «religiones» de raíces africanas –el candomblé de Brasil, la santería del Caribe español, el vudú de las colonias francesas y, más tarde, el movimiento rastafari de las posesiones británicas– tienen una energía civilizadora muy potente y densa que fue trágicamente aniquilada por el surgimiento de la conciencia crítica criolla.

Los movimientos independentistas tuvieron lugar 150 años después del nacimiento de la conciencia crítica del barroco criollo. Una vez declarada la independencia, los criollos se encontraron en el poder, libres del yugo de las élites coloniales españolas. Entonces se convirtieron en la élite poscolonial. En el siglo XIX, la teología, marco general en el que se materializó el *ethos* barroco, perdía terreno y el individuo, el yo cartesiano, pasaba a ser el centro, de la mano de las teorías políticas seculares. La «idea» de América Latina salía a la luz en el proceso de transformación del *ethos* barroco criollo colonial en *ethos* latino criollo poscolonial. En esa transformación, España retrocedió y Francia e Inglaterra adquirieron importancia en la mente y los bolsillos de los criollos. El republicanismo y el liberalismo desplazaron a la ideología colonial, según la cual el imperio español administraba, controlaba y mantenía sus colonias. El *ethos* «latinoamericano» fue una consecuencia y un producto del proceso de transformación que llevó de la supremacía teológica, religiosa y espiritual a la prevalencia del yo y el materialismo secular, y que constituyó también el reemplazo de la conciencia crítica y subalterna del *ethos* barroco por la conciencia condescendiente de las élites criollas poscoloniales. Con «poscolonial» me refiero aquí al período que siguió a la disolución del régimen colonial gobernado desde la metrópoli y a su sustitución por un régimen nacional con autoridades criollas. En ese cambio surgió el colonialismo interno, y «América Latina», en tanto proyecto político y ético, fue el *ethos* de esa nueva forma de colonialismo.

Cuando los criollos dejaron de ser un grupo subordinado y se convirtieron en una élite dominante, el único punto de anclaje que les quedó fue el *ethos* barroco, que a esas alturas ya no era una fuente de energía política sino un recuerdo borroso. Fresco en la memoria criolla estaba el denominado «debate sobre el Nuevo Mundo», en el contexto del cual se había expulsado a los jesuitas del territorio americano en la segunda mitad del siglo XVIII. Si el barroco creó las condiciones para que los criollos salieran del caparazón, la expulsión de los jesuitas (que, de hecho, eran todos criollos) encendió su odio no solo contra la autoridad colonial española sino también contra la coalición formada por la Corona y la Iglesia Católica. Cuando, después de las luchas militares por la independencia, llegó el momento de poner la casa en orden, la élite criolla dejó el pasado en el ropero y buscó ideales políticos nuevos en Francia, donde se ponía el acento en la «cosa pública» (en latín, *res publica*, es decir el Estado) y en el papel que debía jugar el Estado en la regulación de una sociedad justa y pacífica (ideas con las que se retomaba una larga tradición cuyos orígenes se remontaban a Platón y que incluía también a Maquiavelo, Bodin y Hobbes). Los criollos también se encontraron con el liberalismo, una doctrina nueva divulgada en Inglaterra por Locke y la Revolución Gloriosa, cuyos fundamentos teóricos fueron esbozados por Adam Smith, que aboga por la libertad individual y el libre comercio en detrimento del control estatal.[8] Sin embargo, para las élites criollas de origen español y portugués, Francia quedaba más cerca que Inglaterra, de modo que el pensador de cabecera de los republicanos y liberales fue Montesquieu.[9]

Me refiero a estas cuestiones por dos motivos. En primer lugar, para mostrar la lucha por determinar los fundamentos históricos de la conciencia criolla, ya que los criollos no podían reclamar para sí el pasado de los españoles, ni de los indios ni de los africanos. En realidad, los criollos de origen español y portugués estaban más cerca de lo que imaginaban de los esclavos africanos y de los criollos descendientes de esos esclavos, pues en los dos casos había habido un corte con el pasado y los dos grupos vivían en un presente sin historia. Sin embargo, mientras que los negros crearon distintas «religiones», los criollos blancos vivieron en la fantasía de ser europeos, aunque se sintieran ciudadanos de segunda clase. El *ethos* barroco y la expulsión de los jesuitas iban borrándose de su conciencia. Hacia mediados del siglo XIX comenzaba una nueva era, tal como dejaba bien en claro la llegada del ferrocarril británico. La

constitución histórica de la identidad criolla durante el gobierno colonial quedó sepultada, y las élites se alienaron en su adopción y adaptación de los proyectos republicanos y liberales. En Europa, el republicanismo y el liberalismo fueron doctrinas burguesas con las que se hizo frente a la monarquía y al poder despótico, a la Iglesia Católica, que coartaba las libertades individuales, y, por último, al control de la economía mercantilista por parte de la monarquía, que ponía un freno al avance del libre comercio, que prometía enormes beneficios a la clase socioeconómica emergente. Ninguna de esas condiciones existía en las colonias que habían pertenecido a España y Portugal. En ese sentido, la élite criolla no supo ver la situación con claridad. En lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo (como los intelectuales europeos se dedicaron al análisis crítico de la monarquía, el despotismo y la Iglesia como instituciones que los antecedieron y circundaron), eligieron *emular* a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra y ocultando el colonialismo (en el que justamente esos dos países estaban cada día más involucrados) bajo la alfombra. Así, las ideas y los ideales republicanos y liberales ocuparon el lugar de lo que no ocurrió: la crítica al colonialismo y la construcción de un proyecto decolonial que no fuera ni republicano ni liberal. Ese fracaso afectó al continente durante casi 150 años y determinó el curso de la historia de «América Latina», hasta que movimientos sociales de disenso, en particular los encabezados por los descendientes de indígenas y africanos (que no estaban contaminados por las tradiciones de pensamiento republicano, liberal y socialista), empezaron a encontrar el rumbo que los criollos, devenidos luego en latinoamericanos, habían perdido después de la independencia.

El segundo motivo por el cual me refiero a todo esto es que me interesa disipar una impresión falsa muy común hoy en día entre los académicos e intelectuales sudamericanos y caribeños que responden a las tradiciones de los países hispano y lusohablantes, los profesores del área que trabajan en las universidades estadounidenses y los «americanistas» europeos: el supuesto de que «América Latina» es una entidad geográfica en la que todas estas cosas «ocurrieron». Lo que quiero mostrar es que, por el contrario, con la «idea de América Latina» se distorsionó el pasado de modo tal que el período imperial/colonial sirviera para encuadrar las protohistorias nacionales, y se incluyeron como parte de «América Latina» acontecimientos históricos que sucedieron después

de la invención y adaptación de esa idea. Así fue como la élite criolla responsable de la construcción de los Estados-nación según los dictados de la modernidad europea tuvo que remodelar su identidad. Como ya he explicado, yo no escribo «sobre» América Latina desde una perspectiva de «estudios de área», sino que me propongo abordar cómo surgió América Latina. Desde este punto de vista, los debates entre liberales y republicanos (los dos partidos adoptaron distintos nombres: unitarios y federales, centralistas y federales, conservadores y liberales, entre otros) van de la mano de la búsqueda de una identidad subcontinental. La «idea de América Latina» permitió a las élites criollas distanciarse de su pasado español y portugués, abrazar la ideología de Francia y olvidarse del legado de su propia conciencia crítica. Así, los criollos «latinoamericanos» dieron la espalda a indios y negros y se volvieron hacia Francia e Inglaterra.

Como suele suceder, entre los criollos había disidentes. Uno de ellos fue el chileno Francisco Bilbao. Los intelectuales como Bilbao estaban atrapados dentro del marco político secular definido por los republicanos y los liberales. Karl Marx era un ilustre desconocido y Saint-Simon, el fundador del socialismo francés, tampoco era muy popular. Como sus contemporáneos, Bilbao no necesariamente habría querido imitar a los franceses o los ingleses en sus acciones, sino en su manera de pensar. Esa es la causa de uno de los peores errores cometidos por los académicos e intelectuales poscoloniales: poner el acento en el pensamiento en lugar de en la acción y, por ende, en la relación histórica local entre el hacer y el pensar. Esta es una de las principales diferencias entre los anglocriollos de Estados Unidos y los criollos latinos de América del Sur: mientras que estos establecieron relaciones de dependencia (política, económica e intelectual) con Francia, Alemania e Inglaterra, aquellos enseguida marcaron la diferencia entre América y Europa, plasmada en el «hemisferio occidental» de Thomas Jefferson. Los criollos y latinoamericanos no pudieron o no quisieron cortar su dependencia subjetiva de Europa; la necesitaban como los indios necesitaban su pasado y los negros necesitaban a África y los recuerdos que tenían del sufrimiento infligido por la esclavitud. Visto así, al definir sus propias condiciones e identidades, los indios, los descendientes de africanos de América del Sur y el Caribe y los latinos que viven en Estados Unidos están haciendo lo que los criollos de origen europeo tendrían que haber hecho hace 200 años.

A eso apuntaba Bilbao, y de hecho logró proponer una nueva perspectiva epistémica y hacer visible la geopolítica del conocimiento cimen-

tada en las historias locales. Bilbao sostenía que era necesario analizar el legado colonial del Nuevo Mundo y pensar soluciones distintas de las que provenían de la Europa monárquica y despótica. Para Bilbao, las historias locales (la de las antiguas colonias y la de la Europa posterior a la Ilustración) no eran independientes una de la otra, pues estaban unidas por una clara estructura de poder, y la «idea» de América Latina era producto precisamente de esa estructura imperial/colonial, que no se esfumó cuando surgieron los nuevos Estados-nación. En todo el continente americano, incluso en Estados Unidos, la independencia puso fin al colonialismo externo y dio lugar al colonialismo interno. La élite criolla americana (también en Haití) tomó las riendas que obligó a soltar a los españoles, portugueses, franceses e ingleses. La «dependencia» no desapareció; sólo sufrió una reestructuración. Esto explica la diferencia entre «colonialismo» y «colonialidad». El colonialismo tiene distintas ubicaciones geográficas e históricas. La colonialidad, en cambio, es la matriz subyacente de poder colonial que siguió existiendo en Estados Unidos, América del Sur y el Caribe después de la independencia. La matriz co*lonial de poder cambió de manos pero siguió en pie.*

La idea de «América Latina» pertenece a una esfera de la matriz colonial de poder que se relaciona con la cuestión del *conocimiento* y la *subjetividad*, en tanto empezaba a definirse un nuevo mapa del mundo y surgía una nueva identidad. Ubicado en la encrucijada de una nueva subjetividad disidente y una reconfiguración del orden mundial, Bilbao fue crítico de las ambiciones imperiales de Europa, Estados Unidos y Rusia, y en especial de las de Francia, que incursionaba en territorio mexicano y pretendía controlar a «América Latina» luego de la salida de España y la focalización de Inglaterra en Asia y África. En 1856, en «Iniciativa de la América», Bilbao afirma:

> Hoy somos testigos de los intentos imperiales por retomar la vieja idea de la dominación global. El imperio ruso y Estados Unidos están ubicados en los extremos del globo desde el punto de vista geográfico, así como están localizados en los márgenes políticos. Uno pretende extender la servidumbre rusa disfrazada de paneslavismo; el otro (Estados Unidos) quiere expandir su dominio bajo la bandera del individualismo yanqui. Rusia retrae las garras y espera en una emboscada; Estados Unidos, en cambio, las estira cada vez más en la cacería que ha emprendido contra el sur. Somos testigos de cómo caen los fragmentos de América en unas fauces sajonas que cual hip-

> nótica boa desenrolla sus retorcidos anillos alrededor de ellos. En el pasado fue Texas; luego, el norte de México; y después el Pacífico: todos se rindieron ante el nuevo amo.[10]

Es interesante notar que, ya en 1856, a Bilbao le pareció que se necesitaba una segunda independencia, esta vez protagonizada por «la raza latinoamericana», o por América del Sur como un todo. En *La América en peligro*, publicado en 1863, Bilbao hizo frente a los diseños globales e imperiales de la misión civilizadora francesa y de la versión local que pregonaban algunos «nativos», como el argentino Domingo Faustino Sarmiento. Ya en esa época, Bilbao tenía claro que los ideales civilizadores y la idea de progreso como una marcha inexorable rumbo a la civilización eran sofismas que ocultaban el hecho de que, en su marcha triunfal, la civilización borraba gente de la faz de la Tierra y hacía retroceder la «dignidad, prosperidad y fraternidad de las naciones independientes». El pensador chileno subraya la falacia de civilización que se esconde tras la invasión de México y denuncia a quienes la promueven, como Sarmiento y el jurista argentino Juan Bautista Alberdi. A mediados del siglo XIX, Bilbao comprendió algo que sigue siendo cierto en la actualidad: «Los conservadores se autodenominan progresistas [...] y convocan desde la civilización a exterminar a los pueblos indígenas».[11]

Por fuerza, Bilbao tenía que trabajar y pensar dentro de la ideología liberal que había dado origen a la misión civilizadora como una forma de justificar la expansión colonial. Pero estaba ubicado en el término receptor de la ecuación, no en el dador. En Francia y en Europa, el liberalismo moderno surgió como una solución para los problemas de la historia europea, que, claro está, no era una historia de decolonización. Como crítico liberal que escribe desde los márgenes, Bilbao tiene que hacer su crítica del legado colonial español y de los movimientos imperiales de Francia y Estados Unidos dentro de la misma ideología liberal que estos dos países usan para sus diseños globales. En su lucha, Bilbao revela una discontinuidad en la filosofía política colonial-liberal emergente, una disrupción que se produce por el simple hecho de que no le queda opción salvo comprometerse con una versión del liberalismo sin anclaje, un liberalismo fuera de lugar. Así, la discontinuidad de Bilbao inaugura una perspectiva crítica que tiene el potencial de dejar al descubierto la omnipresente rearticulación de la colonialidad del poder durante el siglo XIX por medio del concepto de «latinidad».

Leer a Bilbao hoy nos recuerda que, para los intelectuales, estadistas y políticos del siglo XIX, la «modernidad» se medía en términos de progreso y civilización. Para algunos, estos eran el destino final de quienes se habían liberado del yugo imperial de España y Portugal y habían construido naciones nuevas, pero cuya cultura letrada seguía estando cifrada en caracteres latinos. En el siglo XVIII, España y Portugal empezaron a quedarse atrás en la marcha arrolladora de la civilización europea occidental, *encabezada por Francia, Alemania e Inglaterra. Así, aparecía un obstáculo* para lograr el objetivo de civilizarse: la civilización y el progreso emanaban de países cuyas lenguas oficiales no eran el español y el portugués. En Estados Unidos, la decolonización fue en realidad una continuación de lo que había comenzado en Inglaterra y, en ese sentido, el inglés fue una herramienta más que un estorbo. En Haití, la lucha lingüística llevó a la adopción del *creole* como lengua nacional. El español y el portugués perdieron su estatus de lenguas imperiales hegemónicas en favor del inglés, el francés y el alemán. En ese momento, nadie sabía que lo que estaba en juego era la clasificación racial de las lenguas y los saberes (pues, como todos sabemos, la distinción de razas no se limita al color de la piel). Las lenguas y su organización jerárquica siempre formaron parte del proyecto civilizador y de la idea de progreso. En rigor de verdad, las lenguas fueron un instrumento clave en el proceso de evangelización y lo son hoy para el desarrollo y la tecnología. Los hablantes de quechua y aimara que vivían en América del Sur, por ejemplo, sufrieron un doble borramiento en la jerarquía del conocimiento concebida por la Ilustración. Así, la lengua siempre fue una barrera para los intelectuales «latinoamericanos» que se enfrentaban con el dilema de querer ser modernos y darse cuenta al mismo tiempo de que estaban relegados a los márgenes de la modernidad, como observa el filósofo de la historia mexicano Leopoldo Zea en su clásico ensayo *América en la historia*.[12]

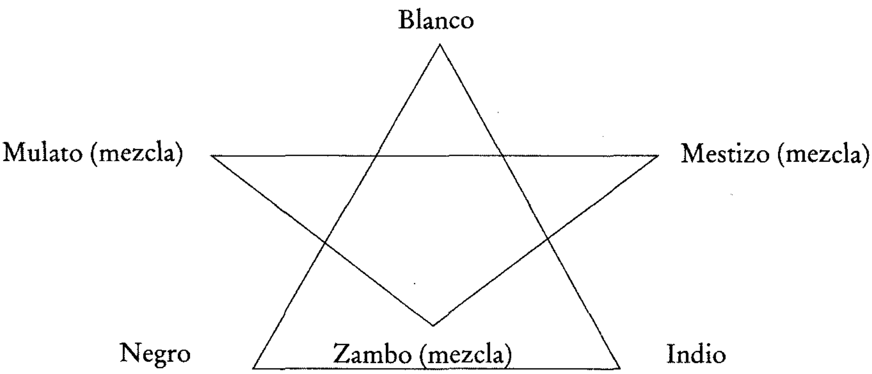
Bilbao, que observa esos cambios de la historia capitalista y liberal en los márgenes de los márgenes, denuncia el absolutismo de la Rusia ortodoxa junto con los diseños imperiales de Francia y de Estados Unidos. Para decirlo de otro modo, Bilbao denuncia las diferencias imperiales entre los diseños globales (Francia, Rusia, Estados Unidos) viviendo en la diferencia colonial: la ubicación histórica de los países sudamericanos que consiguen su independencia de España, y el momento en que la Península Ibérica «se queda fuera» de la modernidad y América del Sur sufre las consecuencias. Bilbao también saca a la luz lo

que en la década de 1960 se conocería como «colonialismo interno»,[13] al denunciar a Sarmiento por defender la misión civilizadora y considerar que la civilización era en realidad un nuevo instrumento de expansión imperial. Bilbao ya veía cuán destructiva podía llegar a ser la complicidad de las élites nativas (en este caso, los criollos de origen español) en la promoción de la expansión imperial y, por lo tanto, en la puesta en práctica de la autocolonización.

El quinto lado del pentágono étnico-racial: los «latinos» en Europa del Sur y en América del Sur y el Caribe

En América del Sur y el Caribe, la «latinidad» se constituyó como una identidad transnacional que unía a las antiguas colonias españolas y portuguesas que se consideraban herederas de la tradición político-filosófica de Francia. El Caribe francés siempre fue marginal en la configuración de «América Latina», por muchos y diversos motivos. En Europa, la «latinidad» era una identidad transnacional que unía a los países del sur que se consideraban herederos directos del Imperio Romano, caracterizados por un *ethos* latino codificado en el latín y en las lenguas romances (francés, italiano, español y portugués, las fundamentales). Pero, curiosamente, en América del Sur la «latinidad» se convirtió en el quinto lado del pentágono étnico-racial mundial –muy alejado, por cierto, del Imperio Romano–. «América Latina» estaba más cerca de ser una colonia romana que de ser Roma: en América, los «latinos» estaban mucho más lejos del legado romano que los «latinos» de Europa se arrogaban, y con razón. Pese a eso, los «latinos» de América creyeron ilusamente que el legado de Roma les pertenecía y pasaron por alto los 300 años de colonialismo que, al hacerlo, no hacían sino reproducir. En ese momento, no era evidente que la «latinidad» de América del Sur y el Caribe fuese a constituir el quinto lado del pentágono étnico-racial establecido por Kant, en el que se relacionan los pueblos con los continentes y se atribuye a cada continente el color de sus habitantes. De acuerdo con su visión antropológica de las razas humanas, Kant relacionó a Asia con la raza amarilla, a África con la raza negra, a América con la roja y a Europa con la blanca. Y, por supuesto, atribuyó a los europeos (en especial a los alemanes, los ingleses y los franceses) la superioridad de la razón y del sentido de lo bello y lo sublime.[14]

Como los «latinos» de América del Sur eran de más de un color, no encajaban en el modelo racial del siglo XIX. Eso se trasladó a Estados Unidos cuando los «latinos» entraron en el pentágono étnico-racial nacional (que analizo en el capítulo 3). De repente, «América Latina» pasó a ser una categoría «racial» definida no en términos de sangre o color de piel, sino según su estatus marginal (determinado por un sinfín de marcas tales como la ubicación geográfica y la lengua) en relación con Europa del Sur y su lugar en las sombras del quinto lado del pentágono étnico-racial. Así, los «latinoamericanos» (a diferencia de los latinos franceses, por ejemplo) no eran lo suficientemente blancos, y eso se hace evidente en la actualidad con los latinoamericanos «blancos» que emigran a Estados Unidos. La relación entre la «latinidad» y la raza blanca en América del Sur motivó una pequeña reconfiguración en el panorama racial colonial. Whitten y Quiroga[15] han trazado un diagrama muy útil del espectro racial surgido en Ecuador, que reproduzco aquí. *Mutatis mutandis*, el esquema es válido para todas las colonias españolas.



Aunque la clasificación racial según la mezcla de sangre en la América del Sur del siglo XVII llegó a tener una cantidad de categorías que pone a prueba el sentido común, las clases básicas son las que aparecen en este esquema. Los sudamericanos «blancos» eran católicos y hablaban alguna lengua romance. A su vez, esa categoría fue reemplazada por otro concepto de «raza blanca»: los protestantes que hablaban lenguas anglosajonas. El esquema de Estados Unidos era mucho más simple, pues tenía solo dos razas: blanca y negra (adaptado de Norman E. Whitten, Jr. y Diego Quiroga, «Ecuador», en Pedro Pérez-Sarduy y Jean Stubbs (comps.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, Londres, Minority Rights Publications, 1995, pp. 287-318).

En el siglo XIX, los blancos eran básicamente los criollos y, por tanto, los «latinos» de ascendencia europea. En la conformación racial del Virreinato de Nueva Granada entre 1750 y 1810, por ejemplo, se mantenían los principios de «pureza de sangre», con la sustitución de la fuerte configuración religiosa de España, que clasificaba a la población en moros, cristianos y judíos,[16] por la distinción según el color de la piel. La diferencia clave aquí es que, mientras que los judíos y los moros tenían religiones equivocadas, vistas desde la concepción cristiana predominante, los indios (y también los africanos) no tenían religión.[17] Más aún, si bien tanto los españoles peninsulares como los criollos entraban dentro de la categoría de blancos, su jerarquía dependía de la pertenencia a la metrópoli o a las colonias. Así, la mezcla de sangre pasó de ser una cuestión de creencias a ser un tema de color de piel. Cuando Kant hizo su distribución de los pueblos por color y continente, el principio de clasificación no era fruto de la razón pura, sino que se derivaba de la experiencia colonial española en el Nuevo Mundo. Mientras que la Inquisición española recurrió a la «pureza de sangre» como principio legal para controlar a la población cristiana y separarla de los moros y los judíos (algo similar a lo que ocurrió en América), la élite criolla local transformó ese principio legal en una diferenciación social de hecho entre los criollos de origen español, los mestizos y mulatos, y los indios, zambos y negros, clases que configuraron la pirámide racial colonial (en orden descendente). *La herida colonial* no es ni más ni menos que la consecuencia de ese discurso racial. Frantz Fanon se refirió a esa experiencia con la palabra «sofocación», y Gloria Anzaldúa la denominó «una herida abierta» (volveré a estos autores en el capítulo 3).[18] Para ambos, la herida colonial constituyó una nueva ubicación del saber, una transformación hacia la geopolítica y la política corporal del conocimiento. América (Latina) no ha curado su herida colonial y no se ha liberado del «colonialismo interno» y la «dependencia imperial».

La división de América en Norte y Sur también era reflejo de divisiones europeas, y la articulación francesa del concepto de «latinidad» debe entenderse teniendo en cuenta la posición que adopta Francia en relación con esas divisiones. Hasta la filosofía hegeliana de la historia, Europa era básicamente la tierra de «las dos razas» (en lugar del continente de «las tres religiones», como se la denominó después de la Revolución Francesa): los galo-romanos y los francos. En otras palabras, la tensión estaba entre la cultura latina y la germánica. Francia dio los primeros pa-

sos (en beneficio propio, por supuesto) para zanjar las diferencias provocadas por la «tensión racial». En 1831, el historiador francés Jules Michelet escribió que «Roma incluyó dentro de sí los derechos opuestos de dos razas diferentes, a saber, los etruscos y los latinos. En la legislación antigua, Francia es germánica hasta el Loira y romana al sur de este río. La Revolución Francesa unió los dos componentes en la sociedad civil contemporánea».[19]

Claro está que, como bien sabemos, se trata de un punto de vista al que no muchos intelectuales franceses se adherirían hoy. Sin embargo, a mí me parece un tema interesante, de modo que analizaré cómo han sobrevivido los rastros de esa separación en los discursos sobre la identidad *europea. No hace mucho, Rémi Brague publicó un exitoso libro en* el que presentaba un intento (a veces directo y otras, indirecto) por justificar y consolidar la posición de Francia en la Unión Europea.[20] Brague sostiene la tesis de que Europa es, en esencia, romana y que las fronteras (*alterités*) por medio de las cuales se autodefine pueden resumirse en el concepto de «latinidad» (*latinité*). El argumento de Brague es el siguiente: «Europa no es solo griega, ni solo hebrea, ni siquiera greco-hebrea; es, en primer lugar, romana. Lo de "Atenas y Jerusalén" está muy bien, pero también está Roma [...]. Se necesitan tres ingredientes para fabricar una Europa: Roma, Grecia y el Cristianismo».[21] El autor llega a decir que existe una «actitud latina» que define los límites de Europa (pensemos en lo que mencioné antes sobre el significado del «*ethos* barroco» para los criollos a la hora de forjar su identidad). Siguiendo con su argumento, Brague intenta demostrar que las relaciones entre Europa y el Viejo Testamento son «romanas», es decir, cristianas y «latinas». Esto es también lo que permite a Europa diferenciarse del mundo musulmán. Brague hace enormes esfuerzos por persuadir a los lectores de que, en su vínculo con la antigua Grecia, Europa es romana/latina y, por consiguiente, distinta del Islam y del mundo bizantino.

Definida en términos de «*romanité/latinité*», Europa tiene también una dimensión temporal, lo que Brague denomina «actitud romana». Brague considera que lo que Europa recibió de Grecia y Roma es la actitud griega y romana de perfeccionar lo que se toma de los bárbaros. Así lo explica:

> La misma dinámica se ve en la historia de Europa. Y esto es lo que yo denomino la «actitud romana» [...]. La aventura colonial europea posterior a

la época de los grandes descubrimientos en África, por ejemplo, se ha analizado como una repetición de la colonización romana. En Francia hay una nutrida biblioteca historiográfica que establece un paralelo entre la colonización del Magreb por parte de los antiguos romanos y la colonización francesa moderna [...]. La colonización y el humanismo europeo posterior al Renacimiento italiano, ¿no pueden pensarse como una compensación por el sentimiento de inferioridad en comparación con los griegos y los judíos? Podríamos aventurar la siguiente hipótesis: el impulso europeo a conquistar y colonizar que surge después del Renacimiento puede tener su origen en el deseo y la necesidad de compensar, mediante la dominación de pueblos considerados inferiores, el complejo de inferioridad [de los europeos modernos] con respecto a los antiguos, a quienes los humanistas del Renacimiento estaban deseosos de imitar [...]. Y, en el extremo del espectro, el fin del papel dominante de los estudios clásicos en la cultura después de la Segunda Guerra Mundial coincidió con el surgimiento de los movimientos de decolonización en distintas zonas del planeta.[22]

Al analizar qué quiere decir Brague con «actitud romana», es bueno tener en mente la «herida colonial» de los indios y los esclavos de origen africano, los latinos de Estados Unidos, los criollos bajo dominio colonial español y las naciones «independientes» que formaban parte de la administración intelectual y económica de Francia e Inglaterra. Tenemos aquí un esbozo, un mapa cognitivo, de la Europa latina y romana entre el Renacimiento y la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, una versión anterior de ese mismo mapa se activa con las élites criollas que trabajaron junto con los franceses para consolidar la «latinidad» en el continente americano. En 1852, Juan Bautista Alberdi publicó su clásico tratado *Bases y puntos de partida para la organización nacional*, que comienza con la siguiente afirmación:

> América fue descubierta, conquistada y poblada por las razas civilizadas de Europa, a impulsos de la misma ley que sacó de su suelo primitivo a los pueblos de Egipto para atraerlos a Grecia; más tarde, a los habitantes de esta para civilizar la península itálica; y por fin, a los bárbaros de Germania para cambiar, con los restos del mundo romano, la virilidad de su sangre por la luz del cristianismo.[23]

Figura intelectual clave de la construcción de la nación argentina poscolonial, Alberdi da aquí muestras claras de reproducción de una genea-

logía de pensamiento y formación subjetiva que era «natural» para la historiografía europea. La formación subjetiva y la historia de Europa no deben confundirse con el eurocentrismo, así como la raza, en el sentido de etnicidad, no es lo mismo que el racismo. El eurocentrismo sólo surge cuando la historia particular de Europa (y, en la segunda mitad del siglo XX, la de Estados Unidos) y la formación subjetiva concomitante se promueven e imponen como un modelo universal, y los sujetos coloniales las aceptan en su adhesión a un modelo para ser lo que no son. La colonialidad del ser opera por conversión (a los ideales del cristianismo, de la civilización y el progreso, de la modernización y el desarrollo, de la democracia occidental y el mercado) o por adaptación y asimilación (tal como se ve en el deseo de las élites de las colonias de abrazar los diseños y valores imperiales que han llevado a la formación subjetiva colonial). O sea que implica la aceptación de vivir en la colonialidad del ser adormeciendo la herida colonial, anulando el dolor con toda clase de analgésicos. Cortemos aquí por un instante y volvamos a la primera mitad del siglo XIX, cuando la idea de «América Latina» se tornó concebible.

Quien contribuyó a imponer la idea de «latinidad» en la América hispana fue un intelectual francés poco conocido, Michel Chevalier, seguidor de Michelet. Nacido en Limoges en 1806, Chevalier viajó a Estados Unidos en 1833 y regresó a Francia en 1835, previa visita a México y Cuba. En 1836 publicó en dos volúmenes la correspondencia que había escrito durante su estancia en Estados Unidos, titulados *Lettres sur l'Amérique du Nord* [Cartas sobre la América del Norte]. Habría mucho que decir sobre los acertados pronósticos de Chevalier respecto del mundo que vendría uno o dos siglos después del suyo, pero aquí me limitaré a sus observaciones sobre América. Para Chevalier, como para Michelet, «nuestra Europa» tenía un doble origen: latino (romano) y teutón (germánico). El primero comprendía los países y los pueblos meridionales y el segundo abarcaba los países y los pueblos del norte, incluida Inglaterra. La Europa latina es católica; la Europa teutona es protestante. Proyectando esa separación en América, Chevalier observa: «Las dos ramas, la latina y la germánica, se han reproducido en el Nuevo Mundo. Al igual que la Europa meridional, América del Sur es latina y católica; América del Norte, en cambio, tiene una población protestante y anglosajona».[24] No sorprende que Chevalier hable de angloamericanos e hispanoamericanos, pues tanto la idea bolivariana de la «confederación de naciones hispanoamericanas» como el hemisferio occidental de Jefferson

ya se conocían. Sin embargo, la visión que tiene Chevalier para Hispanoamérica es pesimista:

> Con los principios republicanos se ha engendrado a Estados Unidos, aunque los mismos principios han dado origen a las repúblicas desdichadas de Hispanoamérica [...]. En apariencia, los angloamericanos serán llamados a continuar, de manera directa y sin intervención extranjera, el progreso que se ha logrado con la civilización a la que pertenecemos desde que esta abandonó su cuna en Oriente [...]. [E]n cambio, Hispanoamérica no parece ser sino una raza impotente y sin futuro, a menos que reciba sangre nueva y enriquecedora del Norte o del Este.[25]

Se ve en este texto un interesante imaginario geopolítico, dado que el «Este» de la última línea no se refiere a Oriente. Sigamos analizando un poco más. Chevalier fue uno de los ideólogos de la burguesía en ascenso y de la nueva economía política europea. De hecho, dictó un curso de economía política en el Collège de France desde 1842 hasta 1850. Sus intereses geopolíticos no eran fruto de la imaginación romántica sobre el orden del Nuevo Mundo. La división de Europa en latina y germánica ya había quedado atrás. El problema al que se enfrentaban los pensadores de la época era la confrontación entre las dos grandes civilizaciones de la historia, Oriente y Occidente, y cómo ese enfrentamiento afectaría al mundo del siglo XIX. A Chevalier le interesaba particularmente el papel que desempeñarían Francia y los países de «simiente latina» en ese contexto. También era consciente del surgimiento de la «raza eslava» como tercer grupo que empezaba a avanzar sobre «nuestra Europa», que era la Europa de los pueblos latinos y anglosajones. Chevalier estaba al tanto de que los países anglosajones y los eslavos tenían trato comercial con Oriente (Asia), y le preocupaba que los países latinos quedaran fuera de combate. Entonces, vio que América podía ser el puente entre Oriente y Occidente:

> México y América del Sur están llenos de nuevas ramas que crecen de las raíces de la civilización occidental por ambos lados: el que mira a Asia y el que mira hacia nosotros. Pronto, Estados Unidos se extenderá de un océano al otro [...]. En este sentido, está claro que América está ubicada entre las dos civilizaciones y que por ello tiene un destino privilegiado.[26]

La articulación que hace Francia de «latinidad» e imperialismo cultural cumple la función evidente de conservar la propia presencia en esa

zona de «destino privilegiado». Chevalier lo deja bien claro: «Francia es el guardián de los destinos de todas las naciones latinas de los dos continentes. Es la única que puede evitar que toda esta familia de pueblos sucumba ante el avance simultáneo de los germanos o sajones y de los eslavos».[27]

El hecho de que Francia sea la responsable de preservar la «latinidad» de los dos continentes pone de manifiesto el carácter marginal de España en la época. Como observa Leopoldo Zea,[28] después del siglo XVIII España y Rusia pasaron a ocupar posiciones geográficas y geopolíticas marginales en Occidente, aunque por motivos distintos. España (más correcto sería decir la Península Ibérica) era el territorio de los cristianos católicos y Rusia era ortodoxa, en una época en la que los cristianos protestantes estaban haciéndose con el liderazgo de la colonialidad mundial.

Hace poco comenzó a circular la observación[29] de que el «origen» de la idea de «latinidad» tuvo que ver con otro suceso histórico relacionado: los incidentes, las tensiones y los conflictos de 1850 relacionados con Panamá. Más que una disputa por una cuestión de límites, se trató de una lucha por el control del punto de encuentro y cruce entre el Atlántico y el Pacífico, una especie de preludio de la guerra hispano-estadounidense de 1898. La situación de Panamá fue una versión concentrada de la tensión entre las dos fuerzas opuestas que en la época recibían los nombres de «la raza anglosajona» y «la raza latina». Torres Caicedo, que vivía en París, no fue ajeno al conflicto e hizo oír su voz en más de una oportunidad. Esa época crucial, la de las disputas continentales de 1850, fue el momento exacto en que el sueño de Bolívar de la «confederación de naciones hispanoamericanas» se transformaba en «América Latina», en el sentido de una zona de dominio de la «raza latina». Aims McGuinness analiza la reproducción de la división europea entre Norte y Sur en el continente americano y afirma lo siguiente:

> La formulación que hace Torres Caicedo del antagonismo entre «América del Norte» y «América del Sur» también se funda en la oposición entre la «raza anglosajona» y la «raza latina», que se emparenta más con las teorías sobre la raza que circulaban en la década de 1850 que con las ideas de Bolívar y que implicaba la noción de unidad racial panlatina, propuesta en Francia por los seguidores de Saint-Simon, como Michel Chevalier. Hacia mediados de dicha década [...], Chevalier tenía una visión de la diplomacia panlatina que enfrentaba a las naciones latinas de Europa (incluidas Bélgica,

España y Portugal, con Francia a la cabeza, por supuesto) con los pueblos germánicos o anglosajones del norte de Europa y las naciones eslavas del Este. Ese enfrentamiento encontró su expresión poética en «Las dos Américas», escrito por Torres Caicedo en 1856:

> La raza de la América latina,
> Al frente tiene la sajona raza,
> Enemiga mortal que ya amenaza
> Su libertad destruir y su pendón.[30]

La conclusión de McGuinness constituye una buena síntesis de mis argumentos sobre la reorganización de la lógica de la colonialidad y la redistribución del mundo que se produjeron con los cambios en el liderazgo imperial. Las diferencias entre Europa del Norte y Europa del Sur y entre América del Norte y América del Sur no son solo «culturales». Esconden tras de sí el diferencial colonial de poder que se había construido en Europa y se imponía en América. Es justamente el diferencial de poder lo que nos permite ver que esas «diferencias culturales» son en realidad diferencias «imperiales» y «coloniales» determinadas por quienes dirigieron los destinos imperiales de Europa y, por tanto, los de las colonias. La distinción entre Norte y Sur (es decir, la diferencia imperial) se concibió en Francia, Alemania e Inglaterra. Y la separación entre Europa y las dos Américas (o sea, la diferencia colonial) se definió, describió e implementó en España y Portugal primero, y luego en Inglaterra, Francia y Alemania. Las diferencias imperiales y las coloniales responden a la misma lógica: la degradación de las condiciones humanas de quienes son blanco de la dominación, la explotación y el control –los *objetos de la diferencia*–. En el otro extremo, las diferencias las establecen los *sujetos de la diferencia*: la autoridad de la voz imperial por encima de voces imperiales de menor rango y, sobre todo, por encima de las voces coloniales.

La diferenciación entre Europa y América por un lado, y entre América del Norte y América del Sur por el otro, no fue solo espacial: también fue temporal. La Ilustración francesa difundió la idea de un Nuevo Mundo joven e inmaduro, totalmente ajeno a los misioneros y hombres de letras españoles durante los siglos XVI y XVII. Así, los «bárbaros», que en el siglo XVI tenían una ubicación concreta en el espacio, se convirtieron también en «primitivos». De aquí a la idea de América Latina como un subcontinente subdesarrollado hay un solo paso y un cambio en los

diseños globales: de la misión civilizadora de los ingleses a la misión de desarrollo y mercadotecnia de Estados Unidos. Una vez más, vemos que detrás de todos estos supuestos está el pensamiento hegeliano. El filósofo alemán tenía la fascinante capacidad de convertir en proposiciones serias postulados rayanos en el sinsentido:

> El mundo se divide en Nuevo y Viejo; el nombre de «Nuevo» tiene su origen en el hecho de que nuestro conocimiento de América y Australia es muy reciente. Sin embargo, estas partes del mundo son nuevas en comparación pero también en términos absolutos, dada su constitución física y psíquica [...]. No voy a negar al Nuevo Mundo el honor de haber surgido de lo profundo del océano junto con el Viejo, pero el archipiélago que conecta a América del Sur con Asia muestra una cierta inmadurez física [...]. El carácter geográfico de Nueva Holanda no es menos inmaduro, pues si nos adentramos en el territorio más allá de los asentamientos ingleses, descubriremos inmensos cursos de agua que todavía no se han desarrollado lo suficiente para tallar su propio lecho y entonces forman pantanos.[31]

Tengo la impresión de que, cuando se habla desde la perspectiva del imperio, incluso para criticarlo, es posible demostrar que la naturaleza es más joven en unas partes del mundo que en otras, o que existen armas de destrucción masiva aunque no se las haya podido encontrar. Los cambios en la concepción de la «naturaleza» acompañaron los cambios en las ideas sobre las divisiones continentales y el orden mundial. Cuando la misión civilizadora fue reemplazada por el proyecto de desarrollo llevado a cabo por los países imperiales, el Tercer Mundo se equiparó con el estado de «naturaleza», equivalencia que se mantiene aún hoy, es decir que quedó separado de la «industria» y la «ciencia» del progreso que han puesto al Primer Mundo a la cabeza en el imaginario sobre la evolución del mundo. Si en el siglo XVI la «naturaleza» se pensaba en relación con las tierras y los territorios que debían reproducirse en los mapas o como el espectáculo del mundo a través del cual podía conocerse a su Creador, a partir del siglo XIX la «naturaleza» se convirtió en la materia prima y el combustible de la Revolución Industrial y de la maquinaria del progreso y la acumulación de capital, que avanzaban en un único sentido. Esa transformación añadió valor a la división continental existente, y la «naturaleza» se asoció con América del Sur, Asia y África en una relación cada vez más estrecha. Por lo tanto, la idea de «América Latina» surgió

junto con el valor de América del Sur como «naturaleza» y el posicionamiento de los nuevos países imperiales de Europa como fuentes de «cultura» (universidad, Estado, filosofía, ciencia, industria y tecnología).

El colonialismo, la ideología oculta de la modernidad y «América Latina»: la reconfiguración de la lógica de la colonialidad

Para comprender la intrincada red en la que las diferencias se transforman en valores y la matriz colonial de poder es naturalizada y disfrazada con el proyecto triunfante de la modernidad, vamos a analizar el lado oscuro de la retórica de la modernidad. El sociólogo Immanuel Wallerstein observa que el «sistema-mundo moderno» no tuvo un imaginario propio (es decir, un conjunto de ideas que le confiriera coherencia conceptual) sino hasta la Revolución Francesa. De acuerdo con Wallerstein, ese imaginario se conformó a partir de tres ideologías en pugna aunque complementarias: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo. Vistas desde la perspectiva del imperio que mira a las colonias, o en el sentido de la marcha de la modernidad, las tres ideologías parecen adecuadas.[32] Vistas en el sentido inverso, de las colonias al imperio o como la invasión de la modernidad al resto del mundo, es evidente que no puede contarse la historia completa recurriendo solamente a estas tres ideologías, frutos de la Ilustración europea. En verdad, falta una ideología clave para comprender la «idea» de América Latina, que se remonta al siglo XVI: el colonialismo. Así, las cuatro ideologías del mundo moderno/colonial juntas hacen visible la grieta entre las tres primeras y la última, que resulta fundamental para entender cómo funcionan en la geopolítica del conocimiento (modernidad/colonialidad) y no solo en la historia interna de la teoría política de Occidente y su epistemología.

Desde el punto de vista de la epistemología y la teoría política occidental, el colonialismo es un mero derivado, un proceso desagradable pero necesario para construir un mundo mejor. Es precisamente lo que ha quedado oculto y sin nombrar tras las tres ideologías aceptables y la cara visible del imperio, que cubrió las colonias y las convirtió en entidades marginales en el espacio y en el tiempo. Como cuarta ideología, el colonialismo introduce una distinción fundamental para comprender el imperialismo europeo que tuvo su origen en el siglo XVI y el estadouniden-

se posterior a la Segunda Guerra Mundial. El colonialismo (y con este término me refiero a las formas específicas que surgieron en el mundo moderno/colonial y no a las colonias romanas o incas, por ejemplo) es el resultado de las acciones imperiales que tienen el capitalismo como principio y base de los «modos de organización y vida social». Es decir que el imperialismo y el colonialismo son dos caras de la misma moneda, como la modernidad y la colonialidad, en tanto están vinculados con el mercantilismo, el libre comercio y la economía industrial. El imperialismo/colonialismo caracteriza momentos específicos de la historia (es el caso de los imperios imperiales/coloniales español, británico y ruso), mientras que la modernidad/colonialidad se refiere más bien a un conjunto de principios y creencias en los que se enmarcan ciertos imperios imperiales/coloniales.[33] El colonialismo es el complemento histórico concreto del imperialismo en sus distintas manifestaciones geohistóricas, así como la colonialidad es el complemento lógico de la modernidad en sus principios generales. La ideología del colonialismo se implementa por medio de la *colonialidad*, en tanto lógica de la dominación.

Como ideología oculta, el colonialismo se distingue de las otras tres en dos aspectos. En primer lugar, por ser una ideología que nadie quiere promover y a la que todos dicen querer ponerle fin. Es la vergüenza de la familia: está allí, todos saben de su existencia pero prefieren no nombrarlo, algo así como hablar de dinero con una familia aristocrática. El colonialismo no es un proyecto del que las potencias imperialistas y los encargados de los diseños globales puedan estar muy orgullosos; de hecho, en sus declaraciones públicas se oponen a él. Los proyectos explícitos se describen con términos positivos –«civilización», «desarrollo», «democracia»– y nunca se usa la palabra «colonización», incluso cuando se la ve como el paso necesario para acercar el Bien a pueblos que lo desean y se lo merecen. Los conservadores, los liberales y los marxistas están más que deseosos de promover la «civilización», el «desarrollo», la «modernización» y el «socialismo» y de llevarlos a lugares remotos, pero no sucede lo mismo con el colonialismo. (Situaciones como las ocurridas con posterioridad al 11 de septiembre de 2001, cuando hasta los buenos liberales reconocieron que el colonialismo era una necesidad para la política exterior de Estados Unidos, podrían ser una excepción.) La colonización es algo que no puede evitarse si se desea «llevar» la prosperidad, la democracia y la libertad al mundo. El eurocentrismo podría definirse exactamen-

te en los mismos términos: una concepción de la historia en la que la modernidad se presenta como una superación de la tradición y el colonialismo como un medio para alcanzar fines nobles.

En segundo lugar, en ese avance de la modernidad, el colonialismo esconde sus propios rastros ideológicos mediante el borramiento y el desplazamiento de todo lo que difiere del ideal o se opone a su marcha. Así, la modernidad puede concebirse y definirse en términos de «razón, progreso, democracia política, ciencia, producción de bienes, nuevas concepciones del tiempo y el espacio y cambios rápidos»,[34] sin reconocer que con todo ello se borra lo que precedió a un momento dado dentro de la lógica de la modernidad (es decir, se coloniza el tiempo: Edad Media, albores de la modernidad, modernidad, era posmoderna, y así sucesivamente) y lo que difiere en un momento dado fuera de la lógica de la modernidad. Fanon lo expresó con toda claridad en la década de 1960, y sus palabras se aplican también a la nueva forma de colonialismo neoliberal de la actualidad:

> [E]l *colonialismo* no se contenta con imponerse sobre el presente y el futuro de un país dominado. Al *colonialismo* no le basta con tener a un pueblo entero en sus garras y vaciar la mente de los nativos de toda forma y contenido. Por *una especie de lógica perversa*, también se apodera del pasado de los oprimidos y lo distorsiona, lo desfigura y lo destruye.[35]

Antes de la existencia de las Indias Occidentales, y en coexistencia con ellas durante un breve período, los imperios azteca e inca fueron víctimas del borramiento causado por la noble misión imperial. El colonialismo –la ideología oculta del Cristianismo durante los siglos XVI y XVII, y la cuarta ideología secular– permite concebir la modernidad en términos de su irracionalidad, su disrupción y fractura de otras formas de vida (basta con mirar la situación del África subsahariana o de América Latina hoy), y sus tendencias totalitarias basadas en el mito de la racionalidad y en la configuración témporo-espacial-natural que la modernidad desmembró y destruyó (y sigue destruyendo aún hoy) en nombre de la industrialización y la tecnología. Por supuesto, los indios americanos, los esclavos africanos y, más tarde, los habitantes de Asia y África recibieron la «llegada» de la modernidad con un abanico de reacciones: desde la oportunidad de subirse al tren de la modernización hasta el doloroso proceso de la decolonización. Desde cualquiera de esas perspectivas, la

«modernización» siempre «venía» de afuera; no era algo que los pueblos pudieran encontrar en su propio pasado. La diferencia radicaba en cómo esas poblaciones con otras historias y que hablaban otras lenguas recibieron (y no concibieron) los diseños globales.

La primera ola de decolonización del continente americano fue una respuesta al colonialismo como ideología y práctica y a la lógica subyacente de la colonialidad. Todas las «revoluciones» de esa primera ola se incluyen dentro del paradigma de la coexistencia más que en el de lo novedoso (como expliqué en el prólogo). La independencia estadounidense, declarada en 1776, las rebeliones encabezadas por Tomás Katari y Túpac Amaru en lo que hoy es territorio boliviano en 1780 y 1781, la *revolución haitiana de 1804 y la primera tanda de declaraciones de inde*pendencia, producidas entre 1810 y 1830, fueron todas reacciones contra el «colonialismo», en tanto ideología imperial proyectada en las colonias. La decolonización de esa época, al igual que durante su segunda ola (después de la Segunda Guerra Mundial), fue de orden político y, en un sentido no tan evidente, económico, pero no epistémica. Los modos de pensamiento religiosos y seculares en los que estaban ancladas la teoría política y la economía política no se cuestionaron. Esta es la diferencia fundamental entre las formas más antiguas de decolonización y las luchas que comenzaron con Césaire y Fanon y adquirieron visibilidad en la década de 1990. Hoy asistimos a la decolonización del saber y la subjetividad, mediante la ideación de alternativas al capitalismo y al Estado moderno y su dependencia del poder militar, y mediante la creación de nuevas ideologías, además de las cuatro mencionadas. Sin embargo, todos los movimientos de decolonización «exitosos» que tuvieron lugar en el continente americano estuvieron en manos de criollos de ascendencia española, portuguesa, inglesa y africana, en cuyos horizontes no estaba la idea de que existían otras posibilidades más allá de las que les ofrecía la tradición europea. El colonialismo tendría que haber sido el blanco ideológico de los proyectos decoloniales. Sin embargo, en la primera ola de lo que se llamó decolonización no se atacó el colonialismo como ideología, pues el objetivo era obtener la independencia del imperio. Es decir que el poder cambió de manos, en tanto los criollos se convirtieron en la élite que pasó a controlar la economía y el Estado, pero la *lógica de la colonialidad* siguió siendo la misma.

El único movimiento social encabezado por nativos (indios) «fracasó» en lo que respecta a expulsar a los colonizadores del territorio. En

verdad, los indios del Virreinato del Perú tenían que luchar contra dos fuerzas: los criollos y la administración imperial española que, aunque estaba en franca decadencia, todavía no había tocado a su fin. Si Túpac Amaru hubiera llegado al poder, seguramente «América Latina» no habría existido. La revolución haitiana también abrió la posibilidad de una ruptura epistémica, pero fue acallada, como bien observa Michel Rolph-Trouillot.[36] Cuando Chevalier escribía que Francia era responsable de todas las naciones latinas de Europa y América, no pensaba en Haití, pues este país no pertenecía a la «latinidad», sino a la «africanidad». Curiosamente (o no tanto), Haití nunca formó parte de «América Latina» por completo. Los «latinos» no eran negros sino criollos blancos o, en el peor de los casos, mestizos o mulatos de sangre pero de mentalidad europea.

Para concebirse a sí mismos como una «raza latina» (para usar la expresión de Torres Caicedo), los criollos de «América Latina» tuvieron que rearticular la diferencia colonial y darle una nueva forma; se convirtieron así en colonizadores internos de los indios y los negros y creyeron en una independencia ilusoria de la lógica de la colonialidad. El colonialismo interno fue un sello del continente americano después de la independencia, estrechamente vinculado con la construcción de los Estados-nación. En las colonias, los Estados-nación no fueron una manifestación de que estaba dejándose atrás el colonialismo por medio de la modernidad. En el continente americano, los caminos de (y no hacia) la modernidad/colonialidad que siguieron la independencia estadounidense, por un lado, y las antiguas colonias españolas y portuguesas, por el otro, difieren entre sí, pero sobre todo se apartan considerablemente de la ruta trazada por la revolución haitiana. Sin embargo, en los tres casos la colonialidad se reinscribió casi de inmediato en el colonialismo interno puesto en práctica por los Estados-nación que surgieron como consecuencia de la primera decolonización. En el caso de Estados Unidos, lo novedoso fue que se convirtió al mismo tiempo en un país poscolonial, es decir, un país con ambiciones imperiales, y un país anclado en el colonialismo interno. Las ambiciones imperiales, heredadas de la madre patria, establecen una diferencia muy clara entre Estados Unidos y América del Sur y el Caribe en la reorganización del orden mundial que se produjo durante el siglo XIX.

En Europa, las diferencias raciales no dieron lugar al colonialismo interno. Después de todo, los Estados-nación de la Europa moderna no

surgieron como consecuencia de la búsqueda de independencia de un imperio y la decolonización política, sino de la lucha por la emancipación de una nueva clase social –la burguesía– y no de una población colonial de segunda clase. En Europa, el colonialismo interno podría ser sinónimo de la explotación de clase que trajo aparejada la Revolución Industrial, pero las condiciones históricas de desigualdad fueron muy distintas de las del continente americano: a diferencia de los negros haitianos, la burguesía europea no buscó la decolonización al emanciparse del régimen monárquico-despótico. El surgimiento de la burguesía coincidió con la expansión de la Revolución Industrial y la constitución y el control del Estado. El control de la economía y el Estado por parte de una nueva clase social tuvo como consecuencia el surgimiento de un nuevo estrato social oprimido (el proletariado), pero el proceso no tuvo nada que ver con el racismo. El nuevo escenario político de Europa estuvo constituido por diferencias de clase y no de raza. La identidad del proletariado como clase social se definió por medio de las condiciones del trabajo y el capital y no mediante una clasificación racial, y esta adquirió su forma definitiva con la transformación de la explotación de la mano de obra en las colonias. Es evidente que en la clasificación racial y el colonialismo interno del continente americano hay implícita una distinción de clase, pero el principio de clasificación no es el de una clase social formada por los trabajadores empleados en las fábricas que proliferaron con la Revolución Industrial, sino que depende de la estratificación social que surgió del colonialismo. Claro está que la clasificación social no provenía de aspectos «naturales» de los grupos diferenciados; por el contrario, se trataba de una clasificación epistémica que resultó ser fundamental para el establecimiento del mundo moderno/colonial.[37] Fue precisamente así como se «armó» la matriz colonial de poder, cementada por el racismo, es decir, por un discurso que demoniza a pueblos enteros pintándolos como seres humanos inferiores y, a veces, ni siquiera humanos.

El filósofo jamaiquino Lewis Gordon nos proporciona una síntesis de la divergencia entre la experiencia europea y la experiencia americana de la lógica histórica de la modernidad/colonialidad. Para Gordon, la noción de «clase» es tan *típica* de Europa que aparece aun en los intentos de aplicación del socialismo. En Europa, las clases se sienten en el aire, afirma Gordon desde su perspectiva anclada en un país caribeño cuya historia está estrechamente relacionada con la esclavitud, el racismo y el colo-

nialismo europeo. En el continente americano, la raza se convirtió en un motivo endémico de la conciencia del Nuevo Mundo, y por eso las razas se «sienten» en América como se «sienten» las clases en Europa.[38] Sin embargo, lo importante no es la distinción en sí sino sus consecuencias, que son fundamentales para comprender que hoy en día está produciéndose una renovación de la «idea» de América Latina en el contexto del mundo moderno/colonial. En ese sentido, Gordon observa:

> La agonía que se sufre en todo el mundo, por lo tanto, no es la de una intensificación de la división en clases sino la de la afirmación de la conciencia del Nuevo Mundo ante quienes no son originarios de él [...].
>
> Algo nuevo está formándose. Así como se produjo una nueva relación de opresión como consecuencia de la expansión europea hacia el oeste (y, posteriormente, también hacia el este), en este momento asistimos al surgimiento de otra relación de opresión, que acompaña la globalización del Nuevo Occidente. ¿Es racismo? ¿Es clasismo? ¿Es sexismo? En mi opinión, no es ninguna de estas cosas por separado, sino *un ethos que todo lo invade en contra de las soluciones humanistas que puedan proponerse*. En resumidas cuentas, se trata del *ethos* de la contrarrevolución y la antiutopía.[39]

El pasaje citado condensa el *ethos* predominante en el mundo moderno/colonial desde el siglo XVI. En el siglo XIX, la «idea» de América Latina tomó forma en el movimiento de las instituciones imperiales para obtener el control de los significados y del dinero, al amparo de una élite criolla deseosa de cortar el cordón umbilical con la Península Ibérica y unirse a los imperios emergentes. Sin embargo, mientras que la vida y las instituciones de los europeos se configuraban en torno de la división de clases, en las colonias la vida y las instituciones seguían respondiendo al racismo. Y esto es cierto no solo para las colonias francesas e inglesas sino también para las nuevas naciones, en apariencia independientes, que comenzaban a identificarse como Estados-nación «latinoamericanos».

Las muchas caras de la «latinidad»

La «latinidad», como hemos visto, es la consecuencia de los conflictos imperiales y coloniales del siglo XIX, y de la forma en que se construyeron las diferencias imperiales y coloniales. Mientras que en Europa el

concepto permitió que los intelectuales y políticos franceses establecieran una diferencia imperial con las fuerzas del mundo anglosajón con las que estaban en pugna (Inglaterra y Alemania), en América del Sur la idea fue útil a los intelectuales y políticos criollos para autodefinirse en contraposición con su competidor anglosajón en América: Estados Unidos. Sin embargo, el lugar de «América Latina» en el nuevo orden mundial fue el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. Para decirlo de otro modo, la diferencia colonial que construyeron los ideólogos del imperio español para justificar la colonización de América (por ejemplo, la inferioridad de los indios y el carácter no humano de los esclavos africanos) se mantuvo e intensificó en las repúblicas independientes. Así, después de la independencia, la diferencia colonial se reprodujo en la diferencia colonial «interna». La idea de «latinidad» contribuyó a disfrazar la diferencia colonial interna con una identidad histórica y cultural que parecía incluir a todos pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad silenciando a los excluidos. Por lo tanto, la «latinidad» creó un nuevo tipo de invisibilidad para los indios y los descendientes de africanos que vivían en «América Latina».

La «latinidad» sirvió para definir la identidad de una comunidad de élites criollas/mestizas, a la que luego se sumaron los descendientes de los inmigrantes europeos que empezaron a llegar a América del Sur en la segunda mitad del siglo XIX. El *ethos* de la «latinidad» atrajo la inmigración europea. La política inmigratoria fue una de las medidas tomadas para promover el progreso y la civilización, e indirectamente «blanquear» a los Estados-nación emergentes. Al mismo tiempo, surgieron nuevas economías, con el desarrollo del modelo agrícola-ganadero que complementó las plantaciones tropicales, que a su vez ya no estaban en manos de los colonizadores holandeses, ingleses y franceses sino que pertenecían a la élite criolla, que transformó la «explotación colonial» en «exportación moderna». A partir de la segunda mitad del siglo XIX, los países «latinoamericanos» experimentaron una pérdida de importancia continua en la economía mundial en comparación con Europa y Estados Unidos.

La última década del siglo XIX marcó un punto de inflexión en la historia mundial, si bien los acontecimientos que ocurrieron durante esa década tuvieron lugar en la «periferia» (España, América Latina, Estados Unidos y Japón) y todavía aparecen en los márgenes del relato de la historia triunfal de la modernidad que se inicia con la Revolución Francesa y culmina con la Revolución Rusa y las distintas manifestaciones

del totalitarismo en Europa. Durante la década en cuestión, España perdió sus últimas colonias en el Caribe y el Pacífico (Filipinas) y Estados Unidos comenzó su carrera imperial con la derrota de España en la guerra hispano-estadounidense de 1898. Japón, por su parte, inició el control imperial de China en 1895. Mientras tanto, alrededor de 1900, «América Latina» descendió un escalón más en el orden mundial, no solo en lo que respecta a la economía sino también en el imaginario del Atlántico Norte. Es decir que el subcontinente fue oscureciéndose cada vez más en relación con el discurso de la supremacía blanca, cada vez más influyente, difundido en Estados Unidos por los ideólogos de la guerra hispano-estadounidense. En un paralelo exacto con la percepción que tenían de los españoles los europeos del Norte (que los veían como individuos de piel más oscura y de sangre mezclada con la de los moros), se acentuó la equivalencia entre «latinoamericano» y «mestizo», una equivalencia que responde al color de la piel. Y si bien los criollos «latinoamericanos» y los mestizos pertenecientes a la élite se consideraban blancos, en particular en comparación con los indios, los africanos, los mulatos y los cholos (mestizos cercanos a los indios por etnicidad o clase), para los europeos del Norte y los estadounidenses, los «latinoamericanos» no eran del todo blancos. Este imaginario es la antesala de lo que se cristalizó después de la Segunda Guerra Mundial: «América Latina» pasó a formar parte del Tercer Mundo, y la población india y africana siguió siendo invisible.

Sin embargo, en la misma década del siglo XIX, el escritor, activista e ideólogo cubano José Martí, que vivió buena parte de su vida en Nueva York, defendió una nueva versión de la «latinidad» –mucho más abierta, por cierto– en su manifiesto «Nuestra América». El programa de Martí se contrapone al de Torres Caicedo y Alberdi, da la espalda a Francia y Grecia como bases de la historia europea, y se centra en cambio en las civilizaciones de Mesoamérica y América del Sur –mayas, aztecas e incas– como bases emblemáticas de la historia de «nuestra América». Después de Martí, y después del intelectual, ensayista y político peruano José Carlos Mariátegui (cuya producción más fuerte es de la década de 1920), la idea de América Latina dio un vuelco que el filósofo Enrique Dussel captó en su teoría de la liberación y la dependencia en la década de 1960. En la misma década, Fanon describió el colonialismo cambiando los términos del diálogo con los que los diseños imperiales de Francia habían modelado la idea de «latinidad». Así, la idea de «América Latina» que

surgió durante la Guerra Fría de la perspectiva histórica de la colonialidad se desvinculaba de la «latinidad» francesa.

Hoy en día, América Latina está «en efervescencia», tal como anuncia con arrogancia el título de *Manière de voir*, publicación bimestral de *Le Monde diplomatique*, en el número de junio-julio de 2003. Es así. Durante la última década, han ocurrido transformaciones muy importantes. En agosto de 1993, el intelectual y activista aimara Víctor Hugo Cárdenas Conde accedió a la vicepresidencia de Bolivia. Si bien no comparten totalmente su política, Felipe Quispe Huanca y Evo Morales, intelectuales y líderes de movimientos sociales indígenas, han aprovechado la apertura institucional inaugurada por el cargo de Cárdenas. Con el título «Todos aimaras, pero tan distintos», Xavier Albó analiza los papeles que desempeñan Cárdenas, Morales y Quispe Huanca en la transformación de la sociedad y el Estado boliviano de las últimas décadas. El papel fundamental en el presente y las posibilidades futuras de los movimientos sociales indígenas bolivianos tienen su equivalente en Ecuador, donde Nina Pacari Vega (ministra de Relaciones Exteriores), Luis Alberto Macas Ambuludí (presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, ex ministro de Agricultura y presidente de Amawtay Wasi o Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, creada no hace mucho tiempo), una cantidad considerable de legisladores de origen indígena y la administración india de más de 30 ciudades muestran que, aunque el gobierno formal está en manos de los partidarios del neoliberalismo, el Estado ya no es el lugar indiscutido de la élite «blanca/mestiza».

No menos importante ha sido el surgimiento de movimientos sociales encabezados por descendientes de africanos, cuya presencia confiere nuevos significados a algo que –en América Latina, en Estados Unidos o en Europa– siempre supimos que formaba parte de América Latina. Desde los Andes hasta México, desde Argentina hasta el Caribe, han sonado y siguen sonando ritmos africanos (a tal punto que hoy se los conoce en todo el mundo como música «latina»). También supimos siempre que en el norte de Brasil, en el noreste de Colombia y en las islas del Caribe se practicaban religiones «exóticas» (candomblé, santería, vudú, rastafarismo) que introducían rupturas en la aplicación del cristianismo. Las prácticas religiosas de origen africano que «absorbieron» el cristianismo y lo convirtieron en algo que los cristianos no reconocían como propio y con frecuencia rechazaban no quedaron incluidas dentro de la

«latinidad» como la música pues, como hemos visto, cristianismo y «latinidad» son dos caras de la misma moneda. ¿Cómo podríamos pasar por alto, entonces, que esas prácticas constituyen un elemento fundamental de resistencia a la opresión y de supervivencia creativa? No todos los cristianos hablan latín, pero los cimientos del cristianismo en el mundo moderno son «latinos». Derrida nos recuerda que «todos hablamos latín» y llama a una «latinización del mundo». Mientras que muchos europeos y sudamericanos aplaudirían la propuesta, tengo la impresión de que en las poblaciones indígenas, afroandinas y afrocaribeñas, esta despertaría más bien una conciencia crítica. Después de todo, fue la latinización del mundo que se inició en el siglo XVI lo que impidió que los indios y los africanos hicieran sus aportes a la globalización de la economía del Atlántico. Seguramente Felipe Quispe Huanca, Rigoberta Menchú y Bob Marley (para nombrar solo a algunos de los representantes de esos pueblos) no estarían de acuerdo con Derrida.

Si los ejemplos de los párrafos anteriores no bastan para mostrar que los descendientes de indios y africanos han avanzado hasta un *punto sin retorno*, tanto en el plano político como en el epistémico, la victoria democrática de Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil se suma a las transformaciones y acentúa su carácter radical. Lula muestra que es posible elegir otro camino para la conducción del Estado, y su caso es muy importante para la historia de «América Latina», en tanto Brasil ha sido, desde la época de Simón Bolívar y las guerras de la independencia, una especie de hijo adoptivo en una «América Latina» cuya imagen es más «española» que «portuguesa». Más aún, Lula muestra que hay otros caminos posibles no solo a los presidentes de «Hispanoamérica», sino también a los «marxistas» latinoamericanos y europeos, a quienes tanto les cuesta articular las nociones de raza y clase en la historia de los países nacidos de las colonias. El ejemplo de Lula vuelve obsoletos los debates europeos posmodernos sobre la posible utilidad del pensamiento de Lenin para la humanidad del futuro. En Argentina, Néstor Kirchner también ha dado un paso importante para probar, junto con Lula, que hay formas de organización social y política distintas de las que dictan el FMI, el Banco Mundial y los Estados europeos miembros del G8, que reclaman los derechos que tenían en su pasado imperial. El pensamiento de Lula da Silva está arraigado en la historia colonial de Brasil y el continente americano, y no en los manuales de historia moderna europea con referencia a la Revolución Industrial. Tal como ense-

ñan los intelectuales y líderes indios y africanos, tiene más sentido anclar el pensamiento en las fracturas de la historia colonial y el diferencial colonial de poder que en la historia que promulgan los libros de sociología y economía que pretenden contar la «verdad» sobre el mundo. Y si el caso de Lula no es prueba suficiente de la existencia de transformaciones radicales, el Foro Social Mundial (cuyos últimos tres encuentros tuvieron lugar en Porto Alegre, una ciudad controlada por el partido político de Lula, el Partido de los Trabajadores) ha contribuido a crear una visión de «América Latina» según la cual no se reflexiona desde la vulnerabilidad o la posición de víctimas, sino que se piensa en el continente como un lugar de liderazgo compartido en el que se trabaja «en pro de otra globalización».[40] Las negociaciones preliminares de Lula para constituir el bloque económico G3 (Brasil, África del Sur, India) impulsarán a los países involucrados a desempeñar un papel activo en la consolidación de «otra globalización», en lugar de seguir ocupando el lugar subalterno que unos 190 países aceptan con sumisión.

Aunque «América Latina» sigue siendo un nombre cómodo en el nivel del control de la tierra, la mano de obra y la autoridad, en las distintas esferas de la matriz colonial de poder y en la dimensión del saber y la subjetividad, el legado del colonialismo europeo se ve cuestionado y desplazado por los legados indios y africanos de América del Sur en una disputa de lenguas, saberes, religiones y memorias. En Estados Unidos, la lucha la llevan adelante los latinos, con su producción intelectual y artística. Si bien es cierto que, en América del Sur y el Caribe, el control político y económico del Estado sigue estando en manos de los criollos, la posibilidad de transformar el Estado en un diálogo abierto con los sectores marginados de la sociedad por cuestiones de raza, sexualidad o género comienza a tomar forma. Ecuador es un buen ejemplo de ello. Otros cambios revelan también que los proyectos políticos de origen «latino» (el liberalismo, el socialismo y el neoliberalismo) no establecen una relación biunívoca con la ontología del subcontinente, como explicaremos en el próximo capítulo. Cuando se pone en cuestión la relación entre el nombre y el territorio, se hace visible la coexistencia de los proyectos políticos que dieron origen a «América Latina» con los proyectos de los pueblos silenciados, que no se ven a sí mismos según las construcciones que se les impusieron y no están interesados en pertenecer al *ethos* «latino».

3

Después de América Latina: la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal

La frontera entre Estados Unidos y México es una herida abierta contra la cual el Tercer Mundo choca y se desangra.

GLORIA ANZALDÚA, *Borderlands/La Frontera*, 1987

¿Cómo articular la interculturalidad dentro de los límites de la epistemología y la producción de conocimiento? ¿Cómo contribuir a la aventura del saber desde nuevas fuentes? [...]

Runa Yachaikuna: Ciclo de Ciencias Indígenas. El ciclo tiene el objetivo de socializar los conocimientos nativos, para que los estudiantes reafirmen su identidad y fortalezcan su autoestima, es decir aprendan a ser.

LUIS MACAS, AMAWTAY WASI (Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas), Boletín ICCI-RIMAI, 19 de febrero de 2000

Las versiones sobre el estado actual del pensamiento político radical están todavía inmersas en una episteme occidental que gira alrededor de dos acontecimientos históricos: la Revolución Francesa, de 1789, y la Revolución Rusa, de 1917. Hasta quienes proclaman el fin del eurocentrismo analizan el pensamiento radical dentro de esos dos modelos históricos.

ANTHONY BOGUES, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, 2003

«América Latina» desde arriba: una tienda de oportunidades

La idea global de «América Latina» explotada por los Estados imperiales de la actualidad (Estados Unidos y los países imperiales de la Unión Europea) se construye alrededor de la noción de que el subcontinente es un territorio extenso y una fuente de mano de obra barata, con abundantes recursos naturales y destinos turísticos exóticos con hermosas playas caribeñas, una región que da la bienvenida a viajeros, inversores y explotadores. Esa imagen se creó durante la Guerra Fría, cuando «América Latina» pasó a formar parte del Tercer Mundo y se convirtió en principal objetivo para la implantación de modelos neoliberales, comenzando por Chile, durante la presidencia de Augusto Pinochet (1973), y siguiendo en la Argentina de Carlos Saúl Menem (1989) y en Bolivia, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (1993). Por eso, muchas empresas tecnológicas importantes decidieron instalarse en la Argentina después de la crisis, pues allí el salario anual de los técnicos locales ronda los 10.000 dólares, mientras que en Estados Unidos, por el mismo tipo de trabajo, el salario, incluidos los beneficios, sería de 50.000 o 60.000 dólares por año.

La sección sobre «América Latina» del informe *Global Trends 2015* [Tendencias mundiales 2015], elaborado por la CIA, se basa en la «idea de América Latina» nacida con los planes imperiales de los ideólogos franceses del siglo XIX con la complicidad de las élites criollas. Según el informe,

> para el año 2015, muchos países latinoamericanos gozarán de una mayor prosperidad debido a la expansión de lazos económicos en el hemisferio y en el mundo, a la revolución informática y a la disminución de la tasa de natalidad. El fortalecimiento de las instituciones democráticas favorecerá la aplicación de reformas e impulsará el progreso gracias a un aumento de la confianza por parte de los inversores. Brasil y México asumirán papeles protagónicos y su voz se valorizará en el ámbito hemisférico. Con todo, la región aún será vulnerable a las crisis financieras debido a su dependencia de la financiación extranjera y a la prevalencia de la monoproducción en la mayoría de las economías. Los países más débiles del subcontinente, en particular en la región andina, gozarán de menores beneficios que el resto. En algunos países la democracia sufrirá reveses debido a la falta de eficiencia en dar respuesta a las demandas populares y a la incapacidad para resolver cuestiones tales como el delito, la corrupción, el tráfico de drogas y la protesta social. América Latina,

y en especial Venezuela, México y Brasil, irá incrementando su importancia como región productora de petróleo hasta el año 2015, y será una pieza fundamental del sistema energético de la cuenca atlántica. Las reservas de petróleo comprobadas solo se ven superadas por las de Oriente Medio.[1]

No obstante, desde la perspectiva de muchos sujetos a quienes se observa y ante quienes se habla (no a quienes se habla), las cosas son diferentes. En el informe de la CIA se nombra a muchos expertos en América Latina, pero no aparece el nombre de ningún latinoamericano crítico de la invasión del Sur por el neoliberalismo. Los artículos en español de Alai-Amlatina publicados en la prensa independiente no «existen» para un mundo en el que lo que existe se escribe en inglés. Esa es parte de la «realidad» de la «idea» de América Latina. La historia nunca se cuenta entera, porque el «desarrollo» proyectado desde arriba es, en apariencia, suficiente para preparar el camino de cara al futuro. La «pericia» y la experiencia que otorga la academia invalidan la «experiencia de vida» y las «necesidades» de comunidades que podrían adaptar la tecnología a sus modos de vida propios en lugar de transformar esos modos de vida de acuerdo con las exigencias capitalistas, que utilizan la tecnología como una herramienta colonizadora nueva. La ceguera de los especialistas de la CIA, renuentes a trabajar junto con las personas en lugar de pasarles por encima, con la pretensión de que todos actúen respetando su guión, ha provocado la reacción de un sinfín de movimientos sociales: un claro ejemplo de la doble cara y la doble densidad de la modernidad/colonialidad. A la CIA y otras instituciones les resulta cada vez más difícil intervenir o controlar el conocimiento para silenciar a quienes se oponen a su punto de vista. El asunto clave aquí es la aparición de un nuevo tipo de saber que responde a las necesidades de los *damnés* (los condenados de la tierra, según Frantz Fanon). Ellos son los sujetos que se forman bajo la herida colonial de hoy, la noción dominante de la vida en la que gran parte de la humanidad se convierte en mercancía (como los esclavos de los siglos XVI y XVII) o, en el peor de los casos, se considera que su vida es prescindible. El dolor, la humillación y la indignación que genera la reproducción constante de la herida colonial originan, a su vez, proyectos políticos radicales, nuevas clases de saber y movimientos sociales.

Durante la Guerra Fría, «América Latina» proyectaba la imagen de un subcontinente que corría el peligro de quedar en manos del comunismo

(fue la época de la Revolución Cubana de 1959 y del acceso al poder de Salvador Allende, elegido presidente de Chile en 1970). Por esa razón, la región pasó a ser un objetivo para la implantación de proyectos de desarrollo ideados por Estados Unidos, cuya idea era que con la modernización salvaría al mundo de la amenaza comunista (como ocurrió en Puerto Rico en la década de 1960). Los sueños modernizadores para América Latina se derrumbaron en la década de 1970, cuando el Estado de bienestar dejó de existir, se establecieron regímenes dictatoriales (Pinochet en Chile, Videla en Argentina, Banzer en Bolivia) y comenzó a aplicarse el modelo «neoliberal», que consiste en una combinación de teoría política y economía política, y que toma al mercado como el núcleo principal de la organización social. El colapso del Estado de bienestar a finales de la década de 1970 permitió el inicio de un proceso privatizador y una estructuración del Estado acorde con las leyes del mercado.

Hay situaciones que no aparecen en los informes oficiales publicados por instituciones como la CIA o el Banco Mundial. Por ejemplo, un agricultor mexicano debe invertir 800 dólares para cultivar una hectárea de maíz; sin embargo, al vender la cosecha, solo obtiene entre 400 y 600 dólares. Ocurre que gracias a la tecnología de punta y los subsidios estatales, Estados Unidos y Canadá inundan el mercado mexicano con maíz barato. Entonces, mientras los agricultores protestan activamente contra el gobierno mexicano, los agricultores y comerciantes de Estados Unidos y Canadá obtienen pingües beneficios, pues logran que el maíz sea una materia prima rentable a expensas de una mayor pobreza y un deterioro en las condiciones de vida de los agricultores mexicanos. Estos últimos exigen al gobierno de su país un cambio en las condiciones del NAFTA (Tratado de Libre Comercio de América del Norte) para que el intercambio comercial sea más equitativo. El presidente Vicente Fox escucha a los agricultores y al gobierno de Estados Unidos, que rehúsa modificar las condiciones del NAFTA porque este constituye la primera fase de un plan más ambicioso, que consiste en abrir rutas de libre comercio (rentables) similares en toda América, dentro del marco del ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas).

Entre los objetivos del ALCA está la liberalización del comercio para fomentar el crecimiento económico y mejorar la calidad de vida. En cambio, no se menciona la distribución equitativa. Todos los objetivos apuntan al crecimiento y al aumento de variables tales como el volumen comercial de productos y servicios. No se menciona el hecho de que el

«aumento» equivale, en realidad, a la acumulación de capital, y no a una mejor calidad de vida para toda la población. Uno de los objetivos del acuerdo es fomentar la competencia entre las partes. Pero no se aclara que el objetivo de la competencia consiste en que el más fuerte acumule capital, pues los actores de los juegos de la economía se rigen por el principio de individualidad y no tienen en cuenta a la comunidad, o la explotan en pro de una ganancia personal. La intención es, además, eliminar barreras entre las partes. Pero esas partes no entran en el juego en igualdad de condiciones, de modo que la eliminación de barreras favorece a los centros financieros y a los núcleos de producción industrial y tecnológica. No hay ninguna referencia a que la eliminación de «barreras» en el intercambio comercial se acompaña de un mayor control en las «fronteras» para evitar que ingresen inmigrantes del Sur. Cada uno de los objetivos cuenta la mitad de la historia. Los encargados de formular e implementar planes en el mundo o bien son ciegos y creen que su retórica del desarrollo contribuye a mejorar la situación de los habitantes del planeta, o bien se valen de esa retórica para ocultar una verdad. Si observamos la historia del mundo de los últimos 30 años, comprenderemos qué significa cada uno de esos objetivos y nos daremos cuenta de que conducen a la marginación de la mayor parte de la población mundial y al deterioro de su calidad de vida.

Los principios del ALCA no son menos ilusorios o engañosos que sus objetivos. El primer principio establece que las partes se comprometen a fomentar la prosperidad económica, fortalecer los lazos de amistad y cooperación y proteger los derechos humanos fundamentales. Pero este principio se contradice con los hechos a diario. La prosperidad económica significa que la riqueza se concentra en menos manos. La amistad se convierte en persecución mediante presiones corporativas y normas que favorecen más a los dueños de la tierra, los accionistas y los banqueros que a la población de los países que participan del acuerdo. Todos los objetivos y principios son la evidencia de que los misioneros del siglo XVI han cambiado de hábitos y ahora cuentan las hectáreas de tierra y las acciones adquiridas en lugar del número de almas ganadas para la religión. El ALCA es solo uno de los ejemplos recientes de la pujante retórica de la modernidad que oculta su contraparte malintencionada: la colonialidad.

Hoy en día, a unos treinta años de su nacimiento, el neoliberalismo se enfrenta no solo a la oposición al ALCA de distintos sectores de la pobla-

ción de diversos países sino también a una nueva lógica, una nueva forma de razonar, y una disociación de las premisas básicas alrededor de las cuales el FMI, el Banco Mundial o la Casa Blanca han construido su retórica. La «nueva lógica» llega desde dos lugares distintos: el Estado y las bases. Supongamos que los Estados «latinoamericanos» del Atlántico (Venezuela, Brasil, Argentina y Uruguay) dieran la espalda al FMI y negociaran directamente con China, cuyos proyectos internacionales no coinciden con los de la agenda del FMI, es decir, el aumento de la deuda externa en los países que reciben su «ayuda». La nueva lógica proviene asimismo del razonamiento y el activismo de quienes supuestamente no tienen razón. Los cambios en la «idea de América Latina» pueden verse en la sociedad política, o sea, el sector activo de la sociedad que no tiene acceso al Estado ni a los mercados, que, por otra parte, lo reprimen y marginan. Con todo, ese sector tiene poder para afectar al conjunto de creencias en los que se «basan» la ciencia, la filosofía, la teoría política, la economía política, la ética y la estética moderna, creencias que se toman como las «naturales». Ese poder, el potencial epistémico,[2] es la meta de sectores de la población cuyo pensamiento no sigue los principios de Aristóteles, Platón o la Biblia, razón por la cual se los desecha, se los categoriza como raza («inferior») y se los coloniza (es decir, se los somete al conjunto de valores de los seres superiores destinados a mejorar los valores inferiores de personas que no alcanzan la categoría de humanos, como los indios, los negros, las mujeres, los homosexuales, etc.).

Las luchas más radicales del siglo XXI se disputarán en el campo de batalla del saber y el razonamiento. La diferencia entre los movimientos socialistas/comunistas de la Guerra Fría y los movimientos indígenas de la actualidad es que estos ya no piensan ni operan dentro de la lógica del sistema, sino que tratan de cambiar esa lógica junto con el contenido. La marginación de Fidel Castro y el derrocamiento de Salvador Allende son solo dos ejemplos de cómo los diseños globales de un capitalismo en expansión actúan contra todo lo que pudiera frenar esa expansión, incluso contra las alternativas, como el socialismo o el comunismo (que solo cambian el contenido del sistema, no el sistema propiamente dicho), que surgen del *seno de la modernidad*. Los diversos movimientos de hoy en día (con toda su complejidad) producen una fractura en la retórica utilizada por quienes detentan el poder para promocionar y justificar la democracia, la libertad y el desarrollo, aunque la democracia se venda mediante la imposición violenta de la autocracia.

A continuación, nos centraremos en las transformaciones del saber y la subjetividad que tienen lugar en todo el continente americano, y dejaremos por un momento el relato de la apropiación de la Amazonia y las tierras del Pacífico, la explotación del trabajo y la militarización, entre otras estrategias de control empleadas por Estados Unidos y la Unión Europea. Más allá de las esferas del sistema interestatal y los flujos financieros internacionales, la lucha por la vida es una lucha por el saber y la liberación (o decolonización) de las subjetividades que estaban controladas por el Estado y el mercado (y, por supuesto, por la Iglesia). Hay movimientos sociales que cuestionan seriamente la epistemología de la diferencia colonial que mantiene la distribución desigual de poder. Así como la teología de la liberación, manifestada desde la perspectiva de teólogos «latinos» disidentes, contribuyó a la concienciación en el siglo XX, la conciencia crítica y la liberación (decolonización) serán el aporte de los actores que han sido excluidos de la idea eurocéntrica de «latinidad». La disociación de ese concepto y la creación de un «después de América Latina» son parte de la iniciativa de indios, afrolatinos, mujeres de color, gays y lesbianas. El liderazgo nace de la energía de cada localidad y de la historia de la colonización del saber y el ser. Ya no es admisible que el liderazgo provenga de los proyectos eurocéntricos de liberación, estén estos enmarcados dentro de la teoría de la liberación o del marxismo socialista. «La verdad» debe de estar en otra parte.

Los afroandinos y afrocaribeños no necesariamente son «latinos»

Nos adentraremos ahora en un terreno inexplorado, aunque ya se ha iniciado el debate. Se trata de las nuevas formas de construir identidades, que a su vez trae aparejada la indolatinidad. En otras palabras, se plantea aquí la cuestión de las relaciones de poder y, en cierta medida, de su inversión, pues los afroamericanos reclaman la «latinidad» para sí, con lo que se pone en duda la «latinidad» que identificaba a la población criolla y mestiza en contraposición a la afroamericana y amerindia. Por otra parte, la afrolatinidad no solo abre un territorio inexplorado sino que también revela historias invisibles de América Latina, en particular de los Andes, donde una población estimada en 15 millones de personas de ascendencia africana era prácticamente inexistente hasta no hace mucho

tiempo. La afrolatinidad es, entonces, una categoría que engloba pueblos de ascendencia africana en las ex colonias españolas y portuguesas. Cuando se habla de «afrolatinos» para los pueblos de las antiguas colonias francesas (Guadalupe, Martinica o Haití), el término parece un pleonasmo, en el sentido de que «latinidad», como hemos comentado en el capítulo 2, fue un rótulo inventado por el gobierno francés y sus intelectuales orgánicos. No obstante, el surgimiento de la afrolatinidad en América del Sur y en el Caribe de habla hispana plantea la posibilidad de que ocurra algo similar a lo que ocurre con la población afrocaribeña de habla francesa. Indolatinidad todavía no es un término muy usado por los pueblos indígenas para automencionarse, si bien es cierto que, ya a comienzos del siglo XX, los intelectuales criollos propusieron la denominación de Indo América. El indigenismo fue una categoría con la que los criollos expresaron una ideología nacional en la que los indios no desempeñaban ningún papel ni tenían nada que decir.

También hay nuevos rótulos propuestos por intelectuales que no tienen origen africano ni indígena para referirse a la población afrolatina de regiones particulares (por ejemplo, afroandinos) o de naciones determinadas (afrocolombianos, afroecuatorianos, afrobrasileños). En cambio, no se precisan términos equivalentes para referirse a los indios, porque hablar de andino-indios sería redundante, ya que los Andes han sido siempre reconocidos como lugar de residencia de los pueblos indígenas, pero no de los descendientes de africanos. Pero afrocaribeño es una categoría vigente tanto entre intelectuales descendientes de africanos como entre académicos, intelectuales y periodistas de otro origen. Si bien el Caribe (el Caribe insular y el Caribe continental que va desde Salvador de Bahía, en Brasil, hasta Charlestown, en Carolina del Sur, y Nueva Orleáns, en Luisiana) ha sido el lugar de residencia más común de los pueblos de origen africano en América, la economía y el Estado, por lo general, han estado en manos de los eurocaribeños. Por último, el surgimiento de una población de aproximadamente 40 millones de latinos en Estados Unidos complica aún más el panorama. La población «latina» ya no tiene ascendencia europea sino «latinoamericana», que incluye una pequeña proporción de afrolatinos e indolatinos.

Ahora que hemos hecho estas aclaraciones, podemos avanzar en el tema de la reconfiguración generada por la aparición de actores sociales que durante los siglos XIX y XX quedaron ocultos tras la idea de «América Latina».

En octubre de 2004, cientos de académicos que trabajaban en la región del Pacífico de los países andinos, Colombia en particular, enviaron una carta al presidente Álvaro Uribe Vélez en rechazo del Proyecto de Ley 16, 2003, redactado por el Senado Nacional de Colombia. Con ese proyecto de ley se aprobaban nuevas Normas Orgánicas de Ordenamiento Territorial y se revocaban los derechos culturales y territoriales de los afrocolombianos que habían sido reconocidos anteriormente en el Proyecto de Ley 70, 1993. La apropiación de territorios de uso colectivo y la anulación de los Consejos Comunitarios (instituciones legales de afrocolombianos encargadas del gobierno y la administración de esos territorios) no solo constituían una contravención a lo establecido en el proyecto de 1993 sino que no respetaban otros proyectos en los que se reconocía la igualdad de todos los ciudadanos colombianos, lo que es aun más grave. La protesta contra el Proyecto de Ley 16 es uno de los muchos ejemplos de una transformación sustancial que amenaza la continuidad de la matriz colonial de poder (la apropiación forzada del trabajo, la explotación de los recursos naturales, la explotación del trabajo humano, la militarización creciente, el control del género y la sexualidad, y el control del saber y la subjetividad): *quienes fueron silenciados cuestionan la epistemología de la diferencia colonial que mantiene la distribución no equitativa del poder.*

Hemos visto que la «idea» de «latinidad», y su complicidad con los designios imperiales europeos, ha operado para borrar la memoria colonial de América, que consistía en que la matriz colonial de poder fue construida alrededor de indios, europeos y africanos del Nuevo Mundo por europeos que luchaban entre sí por el control de la economía y la autoridad en la región. Sylvia Wynter, intelectual y académica de Jamaica, ha analizado la «celebración» del «descubrimiento» de América centrándose en el destino de los negros a partir de ese hecho. En «1492: A New World view»,[3] Wynter hace un doble aporte. En primer lugar, reinscribe la presencia silenciada y olvidada de los africanos en la formación del Nuevo Mundo y de América más allá de los latinos y los sajones. Los africanos y los indios proporcionaron el trabajo con el que se construyó América, pero los indios, que además proporcionaron las tierras, fueron el principal foco de las críticas. Al apartarse de la dicotomía entre europeos e indios e introducir las historias y memorias de los africanos, con toda su densidad, Wynter transforma la geografía del saber y le imprime un giro novedoso.

El abordaje del proyecto imperial/colonial desde la perspectiva de los pueblos de origen africano en América nos acerca a la historia de la esclavitud y presenta a la población afroamericana como el tercer componente de la tríada racial-étnica, compuesta por indios, europeos y africanos. El punto de referencia ya no puede ser «Latino-» y «Anglo-» América (o América con el sentido que tiene el término en Estados Unidos), sino que se desvía hacia la economía del Atlántico, formada según las necesidades y los deseos de los cristianos de Occidente. Durante el siglo XV, los portugueses fueron los pioneros al navegar, ida y vuelta, desde el Mediterráneo hasta el Océano Índico bordeando la costa occidental de África y dando la vuelta al Cabo de Buena Esperanza. Más tarde, gracias a la obsesión de Colón, los españoles se abrieron camino por el Atlántico y llegaron a un Nuevo Mundo, donde indios, europeos (latinos y sajones) y africanos llevados desde África occidental constituyeron la tríada demográfica y racial-étnica básica. Pero en esa tríada, las relaciones de poder no tuvieron una distribución equitativa. Mientras que el «descubrimiento de América» ha sido interpretado de diferentes maneras desde la perspectiva única del «paradigma de lo novedoso», la «invención» de América, propuesta por criollos de ascendencia europea y por indios y africanos que viven en América, crea una diversidad coherente que da origen al «paradigma de la coexistencia».

El segundo aporte de Wynter, más importante aun que el anterior, es su teoría sobre el desarrollo de las *formas de pensamiento* que se convirtieron en la macronarrativa hegemónica (que alberga diversas perspectivas y variantes) del advenimiento de la modernidad y, en consecuencia, de la colonialidad. La idea de Wynter permite comprender la enorme importancia de la transformación del paradigma de lo novedoso en el de la coexistencia. La autora se remonta al siglo XV, época en la que se inició la transformación de la geografía del conocimiento que permitió que las interpretaciones europeas del acontecimiento «sin precedentes» se impusieran sobre la perspectiva de los indios, los africanos y los criollos blancos. El mapa de T en O que comentamos en el capítulo 1 nos servirá para entender mejor este tema. En el mapa de T en O, Jerusalén se encuentra en el centro, pero el mapa es cristiano, no judío. Wynter señala el carácter complementario de las visiones del mundo judía y cristiana hasta la segunda mitad del siglo XV, cuando los judíos pasaron a ser un problema para el avance unificador de la Cristiandad en España durante el reinado de Isabel y Fernando; más precisamente, cuando Colón trata-

ba de convencer a los reyes para que financiaran su viaje al Cipango (China). La confluencia del «descubrimiento» de un nuevo continente, por un lado, y la expulsión de moros y judíos de la Península Ibérica, por el otro, permitió a los cristianos de Occidente transformar su visión local en una perspectiva universal que se manifiesta en sus mapamundis (como los de Mercator y Ortelius mencionados en el capítulo 1). El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez describe esa época en términos de la «arrogancia del punto de origen»,[4] es decir, una confianza insidiosa surgida de la idea de que los europeos ocupaban un *locus* universal de observación y enunciación desde el que podían clasificar el mundo y a sus habitantes. La transformación radical en la geografía del conocimiento hizo que todos los otros *loci* de observación dependieran de la perspectiva cristiana.

De esto se trata, precisamente, de la política teológica del conocimiento. No es posible separar la idea de la «modernidad» de esa transformación, que se llevó a cabo gracias a que la Cristiandad triunfó sobre las demás religiones bíblicas, a la aparición de un nuevo continente, a la navegación y a la apropiación física y conceptual del planeta, y a la categorización de todas las otras formas de conocimiento según la perspectiva cristiana. Asimismo, Wynter señala que la Europa imperial y su incesante expansión colonial se constituyó a partir de la transformación de la geografía del conocimiento moderno/colonial que tuvo lugar en el siglo XVI; además, la teoría de Wynter deriva de la transformación decolonial de nuestro tiempo. La historia lineal de Europa, desde la modernidad renacentista hasta la Ilustración, y a partir de entonces hasta la posmodernidad, es decir, el paradigma de lo novedoso, se ve desplazada por el paradigma de la coexistencia.

Para cambiar la geografía del conocimiento es necesario ver la estrecha relación entre el conocimiento y la subjetividad por un lado, y la modernidad/colonialidad por el otro. El diferencial lingüístico imperial y colonial da forma a los modos de producción y circulación del conocimiento. El conocimiento y la subjetividad son dos caras de la misma moneda. La teoría política y la economía política, por ejemplo, fueron pensadas y escritas por hombres que no tenían ningún conflicto entre la lengua que hablaban y la civilización asociada a esa lengua. No se trata únicamente de conocimiento, sino también del orden y la organización social, y las escalas de valores. La teoría política, la economía política, la ética y el conocimiento que denominamos «científico» se enmarcan en el tejido concep-

tual de una lengua determinada. Existe un *continuum*, por así decirlo, entre el inglés y la experiencia inglesa y la economía política de *La riqueza de las naciones* y *La teoría de los sentimientos morales*, de Adam Smith, o entre la subjetividad francesa de Marie-Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, y su cartografía del espíritu humano, tal como aparece en *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Así, para un afrocaribeño, la riqueza de las naciones, los sentimientos morales o los progresos del espíritu humano se manifiestan desde la experiencia de la herida colonial, no desde la sensibilidad de los triunfos imperiales. Como ya hemos comentado, no se trata de perspectivas distintas dentro de un mismo paradigma, sino de dos paradigmas radicalmente distintos, mutuamente imbricados y expresados por la matriz colonial de poder, en la evolución de historias epistémicas y lingüísticas con estructuras heterogéneas. El paradigma de los *damnés* consiste en una diversidad de historias de estructura heterogénea de quienes deben lidiar con las lenguas imperiales y con el peso de la civilización imperial asociada a esas lenguas; es decir, el paradigma de todos los que se enfrentan a la herida colonial en todas sus manifestaciones.

Fanon, nacido en Martinica y de ascendencia africana, señala la diferencia en las primeras páginas de *Piel negra, máscaras blancas*: «hablar (y podríamos agregar, escribir) significa poder usar una determinada sintaxis, comprender la morfología de tal o cual lengua, pero principalmente significa hacerse cargo de una cultura, sostener el peso de una civilización».[5] Fanon precisa el problema de la siguiente manera:

> Los negros de las Antillas serán más blancos –es decir, estarán más cerca de ser humanos– cuanto mejor dominen el francés [...]. Todos los pueblos colonizados –en otras palabras, aquellos cuyo espíritu soporta el complejo de inferioridad que surge del hecho de que su originalidad cultural está muerta y enterrada– se enfrentan cara a cara con la lengua de la nación civilizadora.[6]

Al abordar el tema del saber y la subjetividad en el plano lingüístico nos abrimos a un campo que se extiende mucho más allá del bilingüismo, el multilingüismo o el multiculturalismo. Desde los límites lingüísticos, epistémicos y subjetivos se generan nuevas formas de pensamiento, otro pensamiento, otra lógica, otra lengua, como he afirmado en trabajos anteriores.[7] Enfrentar las dificultades que señala Fanon relacionadas con la

subjetividad y la lengua colonial implica limitar el efecto totalizador de «Latino» y «Anglo» en América (y el diferencial de poder entre los dos conceptos), como una forma de entender la transformación que trae aparejada la reescritura del «descubrimiento» desde la historia de los esclavos africanos y del problema de «los negros y el idioma», según Fanon. Se trata de la inauguración de una epistemología fronteriza basada en la diferencia colonial, en la subjetividad de la herida colonial que nos traslada del paradigma de lo novedoso al paradigma decolonial de la coexistencia.

La regla se aplica no solo a la diferencia epistémica colonial, como se observa en el ejemplo anterior, sino también a la diferencia imperial: *pensar en español desde la historia colonial de América del Sur es una práctica necesaria en la transformación de la geografía del conocimiento*. Para los criollos descendientes de españoles y portugueses, el problema de la historia y la lengua no fue tan serio como para los pueblos de origen africano e indígena, porque desarrollaron un sentido de autonomía y creatividad, no de dependencia. La conocida crítica de Jorge Luis Borges al filósofo e historiador español Américo Castro constituye un ejemplo que muestra un claro contraste con la situación problemática que plantea Fanon. En «Las alarmas del doctor Américo Castro», Borges se mofa de las preocupaciones de Castro por la corrupción del español en América del Sur. Para los «latinoamericanos», la herida colonial, tan a flor de piel en indígenas y afrocaribeños, era una fuente de orgullo en la confrontación, como en Borges, o una preocupación por el papel secundario del español y el portugués en comparación con el inglés, el francés o el alemán, tres lenguas que establecen los estándares mundiales de saber y subjetividad para quienes no son hablantes «nativos» de esas lenguas. En ese sentido, las ex colonias españolas y portuguesas de América están en desventaja frente a las del imperio británico, como India, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica, por la sencilla razón de que, en el mundo, la lengua académica, comercial y periodística es el inglés, no el español ni el portugués. Pero aquí nos referimos a las lenguas de la diferencia imperial. Por el contrario, la referencia de Fanon a «los negros y el idioma» ubica el problema en el campo de la diferencia colonial. Por otra parte, su observación se aplica a la vez a la diversidad de límites entre lenguas, conocimientos y subjetividades imperiales y la experiencia subalterna colonial, la condición de los *damnés*, los heridos del orden imperial/colonial. También sirve como una teoría desde la cual interpretar los problemas de la lengua y la experien-

cia subalterna en el plano imperial (como la posición subordinada del español frente al inglés).

En la América de habla hispana y portuguesa, la teoría de la dependencia y la teología/filosofía de la liberación transformaron la geografía del conocimiento dentro de la historia local de los «latinos» propiamente dichos, es decir, de la población de origen español y portugués. En ese aspecto, la teoría de la dependencia y la teología/filosofía de la liberación fueron equivalentes a la transformación epistemológica de Fanon, y se formularon en la misma época, la década de 1960. Antes de ese momento, en la historia de África y de la diáspora africana en el Caribe, sin embargo, la filosofía radical de la «negritud», «antillanismo» o «criollismo» inició otra transformación en la geografía del conocimiento. Al comienzo de la Guerra Fría, intelectuales y activistas africanos y caribeños se reunieron en París con motivo de la celebración de *Présence Africaine*. Entre ellos se encontraban Alioune Diop, promotor del evento, Léopold Sédar Senghor y Aimé Césaire. Jean-Paul Sartre, interesado en el tema judío, se enteró de la convocatoria parisina. Aunque Sartre no haya reparado en que estaba produciéndose un cambio, inconscientemente sabía que se avecinaba una transformación drástica en el conocimiento. La idea fundamental de *Présence Africaine* fue poner en cuestión las ambiciones imperialistas de la civilización occidental, como explicó V. Y. Mudimbe: «El objetivo es traer al centro del poder y la cultura francesa lo que ha sido negado en las colonias, es decir, la dignidad de la otredad».[8]

Teniendo en cuenta los límites de la epistemología codificados en las categorías e historias de lenguas determinadas, cabría preguntarse cómo sería la *filosofía* afrocaribeña si no estuviese influenciada por la disciplina que nació en Grecia, se expresó en latín y se redefinió en las universidades de la Europa renacentista. Para dar con la respuesta, habría que seguir preguntando más allá de esa pregunta. El procedimiento normal para responder consistiría en buscar distintas definiciones de filosofía ofrecidas en Grecia y en Europa en el siglo XVII, y luego verificar si la filosofía afrocaribeña se ajusta a esos modelos. Pero también podríamos plantearnos qué clase de actividad humana era lo que los griegos denominaron filosofía y que pasó a ser la única forma de pensamiento. ¿Acaso porque los pensadores griegos llamaron filosofía a lo que ellos hacían y a la forma de hacerlo, los que se dedican a «pensar» tienen que pedir permiso a los textos griegos o sus guardianes occidentales en Alemania,

Francia o Inglaterra? Podría decirse que los pensadores griegos «descubrieron» la filosofía. O quizá que solo dieron un nombre a una actividad común a todos los seres humanos, a la que se institucionalizó y universalizó sin que nadie lo reclamara. Así, una vez que la filosofía se constituyó como una característica de la civilización occidental, la definición regional de una actividad humana de todo el mundo se transformó en la vara con la que se mide el «pensamiento» y a la vez en *el* modelo de cómo deben *pensar* los seres humanos civilizados. Y en el contexto de los *damnés*, lo que invita a pensar es, precisamente, la herida colonial. La «idea» generalizada de América Latina es la de un lugar donde «pasan cosas» (la democracia o la falta de democracia; la corrupción y los cárteles, los indios y las oportunidades de negocio). Cuanto más abajo se encuentra un pueblo, un país, una lengua o un subcontinente en la escala de la humanidad, menores serán para ellos las probabilidades de «pensar» o la invitación a hacerlo. Ese es uno de los mayores retos a los que se enfrentan los indígenas de América del Sur y los afrolatinos de América del Sur y el Caribe: adoptar un punto de vista nuevo, desligarse de las categorías que impone la modernidad de Occidente.

Si el lector está inmerso en la tradición de pensamiento, la filosofía y la ciencia occidental, quizá se preguntará si existe otro modo de pensar. ¿Podrá pensar en mandarín y en su memoria de siglos, después de la interacción que la lengua ha tenido con las categorías de pensamiento occidental a partir del siglo XIX? ¿Los chinos piensan en alemán o en ruso a partir de la revolución maoísta? ¿Piensan en inglés desde que su país implementó una economía regida por el *capital*? Y lo mismo podríamos preguntarnos con relación a los países árabes musulmanes, aunque el camino que han elegido es muy diferente del que está transitando China. De hecho, los interrogantes valen para todas las historias locales que tienen lugar en la frontera entre la expansión de las historias y los modos de vida de Occidente y la rica diversidad de historias y modos de vida locales de todo el mundo. «América Latina» es una de esas historias locales que comparte con el resto del mundo las experiencias de la frontera imperial/colonial y la diferencia colonial. Retomemos el caso de los filósofos afrocaribeños, que escriben en inglés y francés. La pregunta es si «piensan en inglés o en francés». Para responderla es necesario seguir preguntando más allá de ese interrogante, y así se produce un cambio en la geopolítica del conocimiento; de lo contrario, sería imposible pinchar el globo, el efecto totalizador de un modo de saber regional codificado

en griego y en latín y en las seis lenguas modernas/coloniales europeas. Con esto no quiero decir que haya que escribir en swahili o *aimara*, sino que se podría *escribir en inglés* y al mismo tiempo pensar *en* aimara *y desde el aimara* (o en cualquier otra lengua descalificada como medio para pensar). Las historias locales imperiales/coloniales son la condición de existencia del pensamiento fronterizo. Las historias locales imperiales son la condición de existencia del pensamiento parcial monotópico y territorial.

Una vez más he recurrido a una digresión para mostrar el cambio radical en la geografía y la geopolítica del conocimiento con que se enfrenta la hegemonía de la política teológica y egológica del conocimiento. Volviendo a la filosofía afrocaribeña, centrémonos en Padget Henry, que no es un filósofo «latinoamericano» sino «angloamericano», pues es un afrocaribeño inmerso en la historia de las colonias británicas en el Caribe. Su pensamiento se nutre de esa historia, *ve* esa historia, piensa desde ella (¿de eso se tratan los «estudios del Caribe»?) y establece un diálogo con la historia de la filosofía europea desde una perspectiva opuesta. Según Henry, el legado intelectual y político de *Présence Africaine* es haber establecido una genealogía de pensamiento que equivale a lo que los griegos y Kant fueron para Martin Heidegger o a lo que Kant y Heidegger son para los filósofos «latinos» de América del Sur. Naturalmente, Henry está lejos de Grecia y Alemania, tanto como Heidegger lo está de África y de *Présence Africaine*. Heidegger, sin embargo, pertenece al paradigma de lo novedoso, en tanto Henry pertenece al de la coexistencia.

Henry publicó una exhaustiva introducción a la filosofía afrocaribeña,[9] a la que considera un «conjunto unificado de problemas» como cualquier otra filosofía, un discurso que gira alrededor de un eje problemático común. Sin embargo, una de las particularidades de la filosofía afrocaribeña radica en que «su evolución y su estructura actual reflejan la *historia imperial* del sistema cultural que ha albergado el campo discursivo más amplio de la sociedad caribeña.[10] Henry añade que el conjunto de problemas del que se ocupa la filosofía caribeña nació como una «serie de extensos debates sobre proyectos de dominación colonial entre cuatro importantes grupos sociales: los eurocaribeños, los amerindios, los indocaribeños y los afrocaribeños».[11] Cuando surgió la filosofía afrocaribeña, en un campo discursivo desigual imperial/colonial, produjo una «transformación sísmica en la orientación de la filosofía caribeña».[12] La orientación de la filosofía afrocaribeña se pone de manifiesto en

el título del primer congreso de la Asociación Caribeña de Filosofía (celebrado en Barbados en mayo de 2004): «Cambiando la Geografía de la Razón».

La transformación sísmica introducida por la filosofía afrocaribeña sacude la flemática ideología que tendría una entidad denominada «América Latina» y otra llamada América, concebida como la «tierra de los angloamericanos».[13] La aberración inaudita de Haití siempre ha estado discretamente ausente de esa geografía, porque Haití tomó su propio camino y fue el primer caso que «se apartó de la norma». La idea de «Haití» no es latina ni angloamericana. El nombre originario de la isla era «Ayiti», que significa «tierra montañosa» en la lengua de los habitantes indígenas. Los revolucionarios afrohaitianos se apropiaron del nombre en homenaje a las víctimas del genocidio ocurrido en la época de la «conquista» y descartaron los nombres español y francés que la isla había tenido anteriormente. Los españoles la llamaron Santo Domingo, y cuando los franceses tomaron posesión de ella, le pusieron Saint Domingue. Por eso, Haití fue «latina» desde el primer día, pues el español y el francés son lenguas de origen latino. A pesar de la fuerte presencia colonial española en Haití, la isla sigue siendo periférica, si es que figura, en la «idea de América Latina».[14] El nombre Ayiti (naturalizado en la forma Haití) marca la transformación histórica y epistémica introducida por la revolución y se aparta de la época de la esclavitud y el dominio imperial francés. Tal como se observa en estos movimientos, la lengua y el poder de los nombres tienen un potencial radical para una «revolución epistémica». Paradójicamente, «Haití» no se ajustaba al modelo «latinoamericano», porque los «latinos» debían ser de ascendencia europea (y en el caso de ser mestizos, debían adoptar la cosmología europea en lugar de la indígena) y no africana. Haití no era visto en términos de «latinidad» sino de «africanidad» por quienes diseñaron la identidad subalterna blanca de América del Sur y el Caribe. Hoy en día, la «idea» de América Latina sufre las consecuencias de otra «alteración sísmica», debido a la creciente influencia de los afroandinos. Como los afrocaribeños eran considerados franceses e ingleses, los «latinos» de habla hispana y portuguesa tenían una excusa para dar la espalda a los afrocaribeños, salvo contadas excepciones. Pero ahora, los pueblos andinos de origen africano, que hasta hace poco eran invisibles, exigen su derecho al conocimiento, la filosofía, la epistemología, que da por tierra con las premisas en las que se ha basado y sostenido la idea de «América Latina».

Los afroandinos –que no son los que hablan francés o creole sino los que hablan español– están reactivando sus principios de saber y memoria.[15] Mediante la elaboración de un conjunto de nociones teóricas, como «ancestro» y «lo propio», que les permiten conceptualizarse a sí mismos, inician un diálogo crítico con las insoslayables categorías de pensamiento occidentales introducidas por el español que se vieron obligados a aprender. Aquí se observa la adopción de una geopolítica y una política corporal de saber no imperialista y decolonial. Es decir, los afroandinos piensan desde la experiencia individual e histórica de la herida colonial, del mismo modo en que Descartes o Heidegger, por ejemplo, pensaban desde la experiencia individual e histórica de las tensiones de los conflictos imperiales. Para los afroandinos, la reformulación de la noción de «ancestro» implica evitar la trampa de la «Historia», una disciplina con la que se controla la memoria de los pueblos del mundo por medio de un único paquete conceptual y, al moldear pueblos sin historia, se reavivan las brasas de la esclavitud, la opresión, el racismo, la marginación, la falta de reconocimiento y la deshumanización, que fueron obliteradas al transferir las memorias y las experiencias a la «Historia» pasándolas por el tamiz de la tradición europea. Por otra parte, «lo propio» no se refiere a un museo de «elementos fundamentales», una ontología de «cosas que nos pertenecen», como correspondería a una interpretación eurocéntrica. Los intelectuales afroandinos conciben «lo propio» como un marco para «apropiarse» de ideas o conceptos y redefinirlos desde la herida colonial. En lugar de «alienarse», localizando su pensamiento en marcos que no son afines a su propia experiencia, recurren a «lo propio» para definir sus ideas y experiencias. Se trata de una energía y una matriz conceptual de «apropiación», enriquecimiento y potenciación que resulta liberadora gracias a la decolonización y apunta a un futuro posible que no estará regido por la Iglesia, ni por los Estados capitalistas, ni por el sector privado, ni siquiera por intelectuales o activistas honestos con ideas liberales, marxistas o cristianas que promuevan recetas para el bien común. Con la reapropiación y la redefinición de términos, desde su propia perspectiva, los que han sufrido la lógica perversa de la deformación de la historia y la lengua a la que se refiere Fanon pueden desandar el camino.[16] Este es otro ejemplo de transformación de la geopolítica y la política corporal del conocimiento.

Observamos, entonces, que a partir de las memorias y las historias de opresión y explotación de los negros, en el Caribe y en la región

andina, han surgido diversos proyectos filosóficos, políticos y éticos. Cuando me refiero a este tema en charlas, talleres, seminarios para estudiantes y graduados o conversaciones privadas, siempre me hacen la misma pregunta: ¿no es eso, acaso, simple esencialismo? Son los que se autodenominan progresistas quienes formulan la pregunta, que surge porque a ellos, inmersos en el paradigma de la modernidad, les cuesta pensar más allá de los parámetros de los principios modernos de conocimiento y saber. Detrás del interrogante hay varios supuestos. En primer lugar, muchos presuponen que si un proyecto es generado por actores afrocaribeños o afroandinos, debería «representar» a todos los negros del Caribe o de los Andes. El mito moderno de la «representación» también supone que esos proyectos solo pueden estar dirigidos a determinados grupos, en este caso los negros. Los límites de los principios occidentales y modernos del saber (el tan arraigado mito totalizador de la modernidad) no permiten a mis interlocutores comprender que un proyecto que nace de la experiencia negra de la esclavitud en el mundo moderno/colonial no necesariamente (1) representa a *todos* los negros, ni (2) se limita a los negros, ni es deseable que así sea. En mi caso, yo comparto, apoyo y promuevo el proyecto de la Asociación Caribeña de Filosofía y del movimiento social afroecuatoriano, no porque sea negro sino porque, según mi opinión, es un proyecto de liberación y decolonización epistémica. Los proyectos académicos y políticos nacidos de la experiencia y las necesidades de los pueblos blancos no se limitan a los blancos. Basta con reconocer que es un proyecto político, pues no se necesita ser indio o latino para apoyar una política que contribuya a decolonizar el conocimiento y a luchar contra la opresión. Lo mismo se aplica a los negros: no hay que ser negro para adherirse a un proyecto intelectual o político cuyo objetivo es liberar a la población negra y decolonizar saberes y subjetividades que favorecen la opresión y la explotación. *No hay lugares raciales, ideológicos ni religiosos seguros*. No es suficiente con ser cristiano, liberal o marxista; ni judío, cristiano o musulmán; ni negro, oriental, moreno o blanco; ni heterosexual o gay para adherirse a un proyecto imperial o decolonial. Se trata de una cuestión ética que no depende del color de la piel, de la religión ni de la ideología. Es imposible pensar en alternativas a *la modernidad* si se sostienen principios de conocimiento y se adoptan estructuras de razonamiento que responden a la retórica hegemónica de la modernidad y a la lógica oculta de la colonialidad implícita en aquella. La diversidad de

la epistemología moderna (diversidad en términos de teoría política, diversidad de opiniones en la economía política, distintas escuelas filosóficas) no es pertenecer a otro modo de pensar. El otro modo de pensar requiere cambios en el léxico, el contenido y los temas. La contribución indígena a la transformación de la geopolítica del conocimiento nos hará comprender mejor esa diferencia.

Los pueblos indígenas no necesariamente son «latinos», y quizá ni siquiera sean «americanos» en sentido estricto

Según el informe *Global Trends 2015*, publicado el 18 de diciembre de 2000 por el Consejo Nacional de Inteligencia de Estados Unidos, entre las tendencias principales para el año 2015 están los desafíos potenciales de los pueblos indígenas de la región andina, Chile, América Central y el Sur de México. De hecho, la constante presencia y las nuevas «tendencias» sociales, económicas y organizativas del movimiento zapatista, iniciado en 1994, determinan un punto de inflexión crucial en los 500 años de lucha indígena contra la explotación, la dominación y la colonización, y, sobre todo, contra el espejismo totalizador de la epistemología moderna. Los zapatistas han hecho un aporte fundamental a la transformación de la geopolítica y la política corporal del conocimiento.[17] Los movimientos indígenas, principalmente los de Bolivia y Ecuador, no dan muestras de que vayan a desaparecer. La amenaza no está dada por los cortes de rutas ni por las exigencias de renuncias presidenciales, como ocurrió en los dos países mencionados. Como en los movimientos afrocaribeños y afroandinos, el saber aparece como el ámbito clave en el que se despliega la lucha. Es cierto que la lucha por el saber no ha cesado desde la colonización de los territorios inca y azteca de Tawantinsuyu y Anáhuac. América Latina ha sido testigo de muchos alzamientos y movimientos insurgentes, desde el de Túpac Amaru en el Perú colonial hasta el de los zapatistas en el México neoliberal. En las primeras líneas de la «Declaración de la selva Lacandona» se hace hincapié en los 500 años de lucha por la liberación y la decolonización del conocimiento.

Sin embargo, la acumulación de *teoría crítica decolonial* (complementaria a la de la Escuela de Frankfurt y presente asimismo en la diferencia epistémica colonial) es menos visible en la lucha por el control del saber, que hoy en día ocupa el centro de la escena. La resistencia antico-

lonial y sobre todo los proyectos decoloniales y utopistas han existido desde la primera época de la dominación española en México y la región andina. El saber no solo se acumula en Europa y Estados Unidos, desde donde se difunde por todo el mundo, sino que se produce, acumula y usa en forma crítica en todas partes. De todas maneras, el acopio de saber es más difícil para las sociedades económicamente débiles que, como consecuencia, carecen de tecnología (libros, bibliotecas, prensa, Internet, CD), y así se conserva el poder del saber imperial en desmedro de las otras clases de saber. No obstante, existe ya la idea de que no todo lo dominante es necesariamente hegemónico, y la hegemonía, como el mercado de valores, está diversificándose. Mientras esas luchas queden ocultas, la idea de «América Latina» seguirá prevaleciendo, reprimiendo y silenciando el saber indígena como lo ha hecho con el afroandino y el afrocaribeño, e instituciones tales como el Banco Mundial seguirán «representando» los intereses de los pobladores indios y negros de América del Sur, el Caribe, África, Australia y Nueva Zelanda. A continuación nos centraremos en la búsqueda de fuentes perdidas y silenciadas para construir genealogías de pensamiento similares a las creadas por el saber imperial.

En el Perú colonial, después de la doble revolución colonial –es decir, la conquista y la revolución inversa, o *pachakuti*, desde la perspectiva del pueblo andino–, Guaman Poma de Ayala fue para el pensamiento crítico decolonizador lo que en Europa fue Marx para el pensamiento crítico emancipatorio después de la Revolución Industrial. Guaman Poma introdujo el paradigma de la coexistencia, mientras que Marx transformó el paradigma de lo novedoso. Que los dos se hayan equivocado en las soluciones propuestas (Guaman Poma, con su organización social que devolvería el poder a los indios y Marx, con su dictadura del proletariado) es menos relevante que el hecho de haber develado la lógica de la dominación colonial (Guaman Poma) y la lógica de la explotación del capitalismo industrial (Marx). Que hayan previsto los resultados equivocados no empaña el valor de los dos pensadores en tanto *iniciadores* del análisis crítico de los excesos de *los dos* cimientos históricos del capitalismo: *el colonialismo y la Revolución Industrial*. A diferencia de Marx, de origen judío alemán y criado en los principios de la Ilustración, Guaman Poma, nacido alrededor de 1540 y de origen indígena o quizá de sangre indígena y española, fue testigo de los primeros 80 años de la conquista de Tawantinsuyu (1532)

y de la creación del Virreinato del Perú. La experiencia del *pachakuti* fue esencial para Guaman Poma, que vivió en un contexto en el que el saber acumulado en aimara y en quechua a lo largo de los siglos perdió valor. Su obra, un manuscrito de más de 800 folios, dirigido a Felipe III y titulado *Nueva corónica y buen gobierno*, que el cronista peruano terminó de escribir en 1615, presenta un proyecto alternativo para el gobierno en la región andina según el punto de vista de alguien que conocía la sociedad indígena y los planes de España para organizar el gobierno del Virreinato del Perú, según los cuales se desmembraría la estructura y la organización previa del Imperio Inca.

Guaman Poma inauguró la práctica de la «doble crítica»: teoría crítica y decolonización epistémica al mismo tiempo, pues critica tanto a los españoles como a los incas.[18] Hoy en día, cuando los movimientos sociales indígenas de las ex colonias españolas en América reclaman derechos epistémicos (es decir, derecho a los principios de la política del saber), debemos dirigir la mirada a Guaman Poma, así como los hombres del Renacimiento europeo dirigían la suya a Aristóteles, o como el pensamiento europeo contemporáneo mira a Kant. Los líderes indígenas han comprendido que es inútil reclamar su derecho a la tierra bajo los principios de la economía política de Occidente (según lo establecido por el teólogo y legista Francisco de Vitoria en el siglo XVI, el economista político Adam Smith en el siglo XVIII y otros pensadores posteriores), o sus derechos lingüísticos bajo los principios y supuestos de la concepción occidental de alfabetización, o sus derechos culturales dado el control estatal del multiculturalismo. La diferencia radica en que un intelectual indígena tiene la obligación de conocer a Kant y a Guaman Poma; en cambio, un intelectual alemán puede pasar por alto a Guaman Poma y solucionar el problema de los derechos para todos y para siempre solo con Kant y Hegel. Ese es el problema de la diferencia epistémica colonial: los académicos e intelectuales indígenas deben desvincularse de un concepto de saber al que se considera el único capaz de conocer y relatar la historia. La desvinculación significa, entre otras cosas, que es posible –y necesario– pensar de otra manera, y que las mejores soluciones no necesariamente se encuentran dentro de la globalización neoliberal, y también significa *saber* que hay otra manera de pensar que no solo es posible sino también necesaria.

La noción de interculturalidad fue introducida a principios de la década de 1990 por intelectuales y líderes sociales indígenas, y estuvo ligada a

proyectos de educación bilingüe de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). La educación bilingüe forma parte de los intereses de los pueblos indígenas desde hace mucho tiempo. Si se adopta el punto de vista indígena, queda clara conciencia de que (1) solo se espera que los indios sean bilingües, no así los criollos o los mestizos, que según los estándares latinoamericanos, son blancos, y (2) en consecuencia, existe una disparidad o diferencial colonial entre los proyectos bilingües creados y patrocinados por el Estado y los diseñados por los líderes de movimientos indígenas.[19] Al Estado sólo le interesa introducir cambios menores para que nada cambie demasiado. A los pueblos indígenas, en cambio, les preocupa decolonizar el conocimiento y el ser mediante la participación en la toma de decisiones estatales para poder implementar proyectos que les devuelvan la dignidad y la humanidad, y para poder develar la ética imperialista de la administración del Estado. La educación bilingüe no se limita a la lengua: abarca también la economía y la teoría política. Interculturalidad no quiere decir que la misma lógica se expresa en dos lenguas distintas, sino que dos lógicas distintas dialogan en pro del bien común. Para el Estado, la interculturalidad así entendida no es conveniente; por eso, se promueve la idea de una sociedad «multicultural», y aunque a veces se utilice el término «intercultural», lo que se quiere decir es, en realidad, «multicultural».

¿Cuál sería la diferencia? «Multicultural» significa que los principios hegemónicos del conocimiento, la educación, las nociones de Estado y gobierno, la economía política y la moralidad, entre otras cuestiones, están controlados por el Estado, y bajo el control estatal, las personas tienen la «libertad» de seguir adelante con su «cultura» siempre y cuando no pongan en riesgo «los principios epistémicos» que sustentan la política, la economía y la ética estatal. Por otro lado, «interculturalidad» da cuenta de dos cosmologías diferentes: la occidental y la indígena. Entre los defensores de la cosmología occidental en Ecuador hay diferencias, como se observa en la postura de los distintos partidos políticos y la Iglesia. También entre los pueblos indígenas del Amazonas, de los Andes y del norte y sur de Ecuador hay diferencias. Sin embargo, hay cosas en común en la diversidad: si se piensa en quechua, no se piensa en español como lo haría un hablante nativo, incluso después de 500 años. «Interculturalidad», en sentido amplio, se refiere a los pueblos indígenas y su reclamo radical por los «derechos epistémicos», que no son lo mismo que los «derechos culturales».[20] Los «derechos culturales» son aceptados

por el Estado, en Ecuador y en Estados Unidos, pero los «derechos epistémicos» provocan, en el mejor de los casos, sonrisas nerviosas en la derecha y en la izquierda. Ahora bien, esto no tiene que ver con la idea de Anthony Giddens de una política «más allá de la izquierda y la derecha», porque el «más allá» de Giddens no se aparta del «marco» de la izquierda y la derecha. Mi idea consiste en un «más allá» interepistémico que deriva de la propuesta de los filósofos y los pensadores afrocaribeños e indígenas. Guaman Poma, por ejemplo, es una figura clave y canónica para la desvinculación epistémica y decolonial. En ese sentido, él es a la desvinculación intercultural lo que Maquiavelo es a las ideas republicanas o lo que Adam Smith es al liberalismo y al libre mercado. Guaman Poma ejerció abiertamente su derecho epistémico de contarle al rey de España cuál era la historia verdadera del pueblo de Tawantinsuyu y de decirle qué tenía que hacer para lograr un gobierno pacífico. Según tengo entendido, aún no se han establecido explícitamente los vínculos entre los intelectuales indígenas de la actualidad y Guaman Poma, pero la noción de interculturalidad se ajusta perfectamente a las experiencias que llevaron al cronista inca a escribir *Nueva corónica y buen gobierno*.

En su empeño por decolonizar el saber y el ser de los conceptos que los ubican en un lugar inferior, los intelectuales indígenas han debido cambiar la geografía de la razón, pues todo reclamo de derechos dentro de los conceptos oficiales de saber y ser que no tuviese ese cambio en cuenta habría sido cuestionable. El abogado y activista sioux Vine Deloria hijo propone una manera de pensar el problema: «Una de las diferencias principales entre blancos e indios es la del *origen*. Los blancos venían principalmente de Europa Occidental [...]. En cambio, los indios siempre habían vivido en el hemisferio occidental».[21] Esa afirmación permite comprender las condiciones coloniales de todos los pueblos indígenas de América, Nueva Zelanda y Australia. En este contexto, «origen» no debe entenderse como esencia, ni para los indios ni para los europeos. En cambio debería comprenderse, de acuerdo con la acertada expresión de Wynter, como una «interpretación subjetiva», subjetiva tanto para europeos como para indios. Lo que caracteriza a los indios (y también a los negros, los criollos, los indios de India desde la llegada de los británicos, los africanos del norte del continente, etc.) es que su interpretación subjetiva se construye, como la de los pueblos colonizados en general, sobre la herida colonial. Por el contrario, la interpretación subjetiva europea se apoya en el liderazgo imperial y no en la herida colo-

nial. El pensamiento crítico elaborado desde la interpretación subjetiva de la herida colonial lleva a los paradigmas decoloniales de coexistencia, en tanto que el que se desarrolla desde la interpretación subjetiva del liderazgo imperial permanece dentro de los límites del paradigma de lo novedoso.

Así, la reivindicación de la interculturalidad parte de la perspectiva del quechua en Ecuador, y no desde la perspectiva del español. Y aunque se «pronuncie también en español», esta lengua se usa solo como traducción del quechua y, en el proceso de traducción, la lengua meta (español o cualquier otra) se utiliza como instrumento para eliminar la memoria arraigada en ella y reinsertar la memoria quechua que la imposición del español había vuelto invisible. Sin duda, el español es parte del alma de todos los indios y los negros de Hispanoamérica, aunque no de la misma manera en que la lengua está en el alma de los criollos de ascendencia europea. No obstante, eso no quiere decir que los indios y los negros sean españoles en términos culturales ni que quieran serlo. El culto a los santos está lejos de las creencias canónicas españolas, y los rituales y las celebraciones de los pueblos andinos no coinciden con las tradiciones de la Iglesia cristiana. El español es la lengua oficial del Estado, mientras que el quechua es la lengua de una de las ramas del Imperio Inca (la que ocupaba lo que hoy en día es Ecuador y el Sur de Colombia). Por medio de la «interculturalidad», que es también interepistemología, se reivindica el derecho de los indígenas a coparticipar en el Estado y la educación. No se trata de exigir un mero reconocimiento (como en el caso del «multiculturalismo» en Estados Unidos) en una nación en la que ellos, y el quechua en tanto lengua y civilización, no tienen lugar, justamente porque la ubicación marginal define los límites de la nación moderna. Pero con la interculturalidad se alcanzaría un Estado pluricultural que contendría más de una cosmología válida. Y la pluriculturalidad, en el plano del saber, la teoría política y la economía, la ética y la estética, es una meta utópica hacia la que dirigir una nueva sociedad construida sobre las grietas y las erosiones del Estado republicano y liberal.

La creación de Amawtay Wasi (Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas) fue la consecuencia del reclamo por los derechos epistémicos.[22] No existen espacios en las universidades estatales o privadas para que los indígenas se dediquen al estudio de sus propias áreas de interés. La filosofía de la educación está en manos del capital estatal o privado, pero, sobre todo, está determinada por el mar-

co de saber establecido en la universidad renacentista, que fue modificado luego por la universidad iluminista y que ha evolucionado hasta convertirse en el modelo de universidad corporativa vigente en Estados Unidos, que se aplica en el mundo entero. En resumen, la universidad no se ha apartado del camino de la marcha del progreso y lo novedoso. Amawtay Wasi no es parte de esa historia,[23] pues ha sido concebida dentro del paradigma de la coexistencia y representa una transformación espacial en la geografía del conocimiento y no una interrupción temporaria de la linealidad del pensamiento occidental. Cuando surgió la idea de «América Latina», como hemos visto en el capítulo 2, las universidades coloniales (de México, Perú, Argentina y República Dominicana) pasaron a ser instituciones estatales al servicio de la construcción de nuevas naciones y dejaron de estar al servicio de la Iglesia y la monarquía. «América Latina» nació bajo el signo de la universidad kantiana-humboldtiana, la universidad de la Ilustración en la que la filosofía reemplazó a la teología y la cultura, y en la que se difundió la idea de las culturas «nacionales». La universidad respondía a los intereses estatales, aunque contribuyó también a la formación de identidades intercontinentales, como «Europa» y «América Latina». En Estados Unidos, el proceso fue similar. (La Universidad de México se fundó en 1552 y la de Harvard, en 1636.) La filosofía y las ciencias estaban en un nivel superior al de la teología, muestra de la transformación de la teología en egología. Kant ubicó a la filosofía por encima de la teología, la medicina y el derecho, y atribuyó a esa disciplina y al Sujeto trascendental la tarea de vigilar la producción de conocimiento. La universidad iluminista tiene la egología (o filosofía y ciencia, y la supremacía del individuo) como marco rector. Después de la Segunda Guerra Mundial ocurrió otra transformación en la serie lineal del pensamiento de Occidente y con ella surgió la universidad corporativa (aportación de Estados Unidos a esta historia), acompañada de la «organología» (el conocimiento de la organización y la organización del conocimiento, con la consiguiente desaparición de la supremacía del sujeto) como marco rector.[24]

Cuando la organización toma el lugar del individuo, lo individual pierde terreno. La universidad corporativa se caracteriza no solo por tener una filosofía diferente sino por la promoción de valores particulares: sus objetivos son la pericia y la eficiencia, que sustituyen a las metas humanistas de la universidad renacentista y a los objetivos críticos, filosóficos y científicos de la universidad iluminista. La organización del co-

nocimiento y el conocimiento de la organización apuntan a la pericia y la eficiencia. En la actualidad, la universidad corporativa está reemplazando a la institución universitaria iluminista en la que fue concebida la idea de «América Latina». Al mismo tiempo, en Estados Unidos, las humanidades son un producto que solo adquieren las familias ricas, que dan dinero a las universidades para que allí se enseñen los principios de la civilización occidental. Los benefactores compran una educación cuya función no es la crítica sino la promoción del modelo.

Amawtay Wasi se aparta de esta línea del paradigma de lo novedoso. El hecho de que siga denominándose universidad no quiere decir que se rinda ante las demandas del Estado y de la institución imperial; quiere decir que el paradigma de la coexistencia opera en el cruce entre las formas de saber indígena y occidental. Sin embargo, el marco de pensamiento y los objetivos no se inscriben dentro de los principios, los valores y las funciones existentes del saber. Más que otra universidad gobernada por líderes indígenas, es una universidad otra, gobernada por necesidades, principios de saber y valores indígenas. En verdad, a Amawtay Wasi habría que asignarle el nombre de «pluri-versidad», pues su programa de estudios integra el «conocimiento subjetivo» de las civilizaciones indígenas al saber occidental. Ser conscientes de eso y seguir llamándola «universidad» es una muestra de cómo opera la interculturalidad: no por rechazo o negación sino mediante la integración en el paradigma de la coexistencia. La interculturalidad no rechaza ni elimina el saber ajeno a la tradición indígena como lo han venido haciendo las universidades de Occidente desde el Renacimiento. Reproducir esa práctica significaría actuar según *la lógica occidental cambiando solo los contenidos y no los términos en que se produce el conocimiento.* Conservar el nombre de la institución y, al mismo tiempo, cambiar radicalmente los principios y la filosofía del conocimiento, y en consecuencia el programa de estudios, indica la transformación introducida en la geografía de la razón. No ahondaré aquí en la estructura de la institución ni en qué aspectos se distingue de la universidad occidental. Basta mencionar que Amawtay Wasi se apoya en otro «origen», como afirma Deloria, un «origen» que, en determinado momento, fue invalidado por las lenguas y los modos de pensar de las universidades europeas. Cuando se publicaron los primeros documentos de Amawtay Wasi, en el lugar de procedencia figuraba América Andina en lugar de «América Latina».[25] Hoy en día se haría mención a Abya-Yala. Amawtay Wasi está construyendo

una genealogía institucional por medio de dos entidades de importancia histórica: Yachahuasic (sitio de capacitación para futuros funcionarios del gobierno) y Aclla Huasi, con funciones similares pero que además incluye a las mujeres. La genealogía institucional se complementa con la genealogía de ideas y el programa de estudios de las instituciones educativas del Imperio Inca.

La razón de ser de la universidad está en los presupuestos teóricos quechuas, y la institución tiene un compromiso con la situación de las comunidades indígenas. No obstante, la universidad no se circunscribe a los indígenas sino que está abierta a toda la población de Ecuador. Por ello, responde al principio filosófico de una uni-versidad pluri-nacional. Así, Amawtay Wasi incorpora a su programa de estudios otros saberes que no se enmarcan en los principios teóricos quechuas, conservando la cosmología quechua como marco de referencia general. La lengua quechua y el saber asociado con ella fueron desplazados por el español en los asuntos de Estado, la administración y la educación. Amawtay Wasi *asume la tarea de realizar una reparación histórica y epistémica*. La forma de planificarla y llevarla a cabo es «incluir» el saber de Occidente en un plan de estudios «enmarcado» en la lengua y las categorías de conocimiento quechua. El plan de estudios se organiza en tres ciclos: «runa yachaikuna» (aprender a ser), «shukitak yachaikuna» (saber ser) y «yachaikuna pura» (saber hacer). Comparados con los principios de saber griegos heredados por Occidente, como *saber cómo*, *saber qué* y *saber que*, los principios de Amawtay Wasi no son *opuestos* a aquellos (la falsa dicotomía Occidente-no Occidente) sino simplemente *diferentes*, y, por tanto, no pueden ser reducidos ni comparados con otros. La diferencia fundamental está en el primer principio, «runa yachaikuna». «Aprender a ser» es un postulado esencial hecho desde la «herida epistémica» de la colonización del saber y el ser, pues se trata de un proyecto de educación superior orientado a la decolonización del saber y el ser en lugar de centrarse en la formación de expertos al servicio del Estado y las corporaciones para reproducir la colonialidad del saber y el ser. Pensemos cómo sería implementar un proyecto como ese en la Universidad de Harvard y comprenderemos la dimensión, las dificultades y el riesgo implícitos en la tarea de Amawtay Wasi. Tarea difícil si las hay, pero a pesar de todo el proceso está en marcha y no hay manera de retroceder.

Amawtay Wasi, el ambicioso proyecto de los filósofos afrocaribeños y el de los intelectuales afroandinos son una realidad concreta que tiene

futuro y plantean un escenario impensable en el siglo XIX, cuando la latinidad era la idea dominante. Podría decirse que la filosofía de Amawtay Wasi, de los afrocaribeños y los afroandinos está cambiando la cara de «América Latina». Si desde una perspectiva conservadora se necesita por alguna razón aferrarse a la noción de latinidad como rasgo distintivo del subcontinente de habla hispana y portuguesa, habría que tomar conciencia de que hay millones de personas en la región para las que «América Latina» es un lugar que no sienten como propio, un hogar que no les pertenece, un espacio en el que deben pedir permiso para tener acceso. La inclusión autorizada por «latinoamericanos» generosos (funcionarios del Estado, miembros del clero o personajes prominentes de la sociedad) no es suficiente. *No se trata de inclusión sino de interculturalidad, un proyecto común que hunde sus raíces en los diferentes «orígenes» para enfrentarse a la herida colonial y vencer el orgullo y los intereses imperiales/nacionales.* Según palabras de otro movimiento indígena, el levantamiento zapatista de Chiapas, se trata de vivir en un «mundo donde coexisten varios mundos».

Desde 1994, la revolución teórica zapatista[26] ha venido avanzando en ese sentido. En 2001, tras la asunción de Vicente Fox como presidente de México, los zapatistas marcharon a pie hasta México DF, con la esperanza de iniciar un trabajo conjunto con el nuevo gobierno. Los Acuerdos de San Andrés, firmados en ese momento, fracasaron porque el gobierno no cumplió sus promesas. La reacción de los zapatistas no fue quejarse sino dar la espalda al gobierno y dedicarse a crear alternativas propias; por ejemplo, pusieron en marcha organizaciones socioeconómicas independientes llamadas «Los Caracoles». ¿En qué consisten esas organizaciones y cuál es su pertinencia aquí?

«Los Caracoles» son asambleas comunitarias indígenas interconectadas que colaboran entre sí para «inventar» (luego explicaré el motivo de las comillas en esta palabra) sus propias formas de organización social, política y legal. En cuanto a la estructura económica, en lugar de regirse por los principios de un mercado competitivo, recurren a la reciprocidad. Sus subjetividades se moldean por medio de la colaboración, no de la competencia. Por último, están creando un sujeto nuevo, alejado de la formación del sujeto nacional canónico, y cuya relación con el tipo de sujeto alentado y controlado por el Estado mexicano es tangencial. Se trata de una subjetividad fronteriza, por así decirlo, en la que solo quedan trazas de la subjetividad nacional. Cada asamblea de las que forman

«Los Caracoles» se denomina «junta de buen gobierno». Quienes conocen la historia cultural de Abya-Yala, saben que la frase «buen gobierno» es una referencia a la *Nueva corónica y buen gobierno* de Guaman Poma, no a los autores canónicos de los intelectuales y los padres fundadores nacionales del siglo XIX, autores como Platón, Maquiavelo, Hobbes y Montesquieu. Para el sur de México, «Los Caracoles» son un proyecto de organización política y económica comparable al de Amawtay Wasi en Ecuador, pues ambos son responsables de transformar la geografía de la razón, de hacer más visible el paradigma de la coexistencia y de construir mundos diferentes que trascienden los ideales de los diseños imperiales modernos y sus consecuencias coloniales.

Imaginemos por un momento la época en la que Guaman Poma escribió sus recomendaciones para que Felipe III pudiera conocer la historia andina anterior a la llegada de los españoles y la de los primeros 80 años de invasión colonialista. Guaman Poma escribió su texto sin la perspectiva histórica con la que cuentan los movimientos indígenas hoy, 500 años después. Tenía más de 30 años cuando, después de tres décadas de enfrentamientos, los españoles lograron controlar la resistencia indígena y establecer el Virreinato del Perú. En su *Nueva corónica*, Guaman Poma sugería cómo debía organizarse un buen gobierno sobre las ruinas de Tawantinsuyu; en concreto, sostenía que debía encontrarse una solución conveniente que incluyera aspectos de las dos formas de gobierno y organización socioeconómica, la inca y la española. Si la variedad de modos de vida español y andino (quechua y aimara) coexistían, el buen gobierno no podía ser andino ni español exclusivamente. Si había dos «orígenes» coexistentes, ¿por qué uno prevalecería sobre el otro? Los españoles actuaban guiándose por el paradigma de «lo novedoso», y esa es una de las razones por las que los intelectuales españoles pensaron en un «Nuevo Mundo». Guaman Poma no tenía el poder para gobernar, pero tampoco se daría por vencido. Sabía que una forma particular de organización social en las «Indias del Perú», nombre que dio a la estructura montada sobre un Tawantinsuyu desmantelado, debía considerar una armonía entre las formas de vida locales y las españolas. Guaman Poma trazó un mapa en el que tanto los españoles como los indios del Perú tenían su espacio.[27] Propuso a su hijo como encargado de la nueva forma de gobierno, hecho que puede interpretarse como un acto de nepotismo o, con una mayor amplitud de miras, como una situación ventajosa porque habría un gobernante inca en lugar de español. Según Guaman Po-

ma, la solución que él proponía para las «Indias del Perú» coexistía con la forma de gobierno de Castilla, pero sin estar supeditada a esta. Fue así que el cronista dio origen al paradigma de la coexistencia, desde la perspectiva de los «orígenes» indios (en palabras de Deloria), mientras que los españoles, sordos a ese reclamo, lo anularon por medio del paradigma de lo novedoso.

Ahora bien, reducir esos dos mundos a una oposición dogmática binaria sería no entender lo que Deloria y yo queremos decir. En primer lugar, el diferencial de poder y los orígenes no comprenden una dimensión doble (español e indio) sino triple (español, indio y africano), como bien apunta Sylvia Wynter. En segundo lugar, con el correr del tiempo, a los colonizadores españoles y portugueses se añadieron los holandeses, británicos y franceses. Y, en tercer lugar, la diversidad interna de indios, europeos y africanos agrega más dimensiones a las ya mencionadas. El racismo arraigado en el paradigma de lo novedoso fue razón suficiente para descartar cualquier propuesta proveniente del paradigma de la coexistencia. Los modos de entender las interacciones humanas también evitaron que los colonizadores aceptaran el modelo de la coexistencia. Las formas españolas de gobierno se estructuraban según un modelo de árbol, con el monarca en lo alto; en cambio, las formas incas consistían en una serie horizontal de nodos o celdas interconectados y recíprocos, que en los Andes recibía el nombre de *ayllu* y en Anáhuac, el de *altepetl*. Las dos formas de organización social tomaban como fundamento principios filosóficos distintos, algo que no tendría nada de malo si no fuese porque en un determinado momento, los que habitaban en el *ethos* del *ayllu* y el *altepetl* debieron acomodarse en el *ethos* de pueblos, municipios, alcaldías y la superestructura de los virreinatos españoles, que reproducían la organización del imperio. En *Nueva corónica y buen gobierno*, Guaman Poma contó una historia que los españoles no comprendían y, partiendo de esa historia, propuso una forma de gobierno que los conquistadores no estaban dispuestos a aceptar.

Entonces, cuando los zapatistas presentan «Los Caracoles» como juntas de buen gobierno, nos remiten a Guaman Poma y al «origen» histórico de distintas formas de organización social que quedaron truncadas cuando los españoles impusieron sus formas «originales» (de ahí que haya escrito «inventar» entre comillas). Si hubo truncamiento y *pachakuti*, cuya consecuencia fue la herida colonial, es porque las formas de gobierno en Abya-Yala eran diferentes. De no haber sido así, el

poder habría cambiado de manos dentro del mismo paradigma, como ocurrió cuando los dirigentes criollos expulsaron a los españoles y siguieron administrando la sociedad casi sin modificaciones. El caso de los conquistadores ibéricos y los indios fue distinto. Como la interacción entre los dos modelos de organización social durante 500 años excede el alcance de este libro, me limitaré a señalar que las formas de gobierno indígena y extranjera (española) sufrieron procesos de transformación constante con distintos grados de intensidad. A fines del siglo XVI, la organización social inca y azteca ya no era lo que había sido antes de la llegada de los españoles, y un siglo después, las instituciones españolas en Tawantinsuyu y Anáhuac diferían de las de la Península Ibérica. La diferencia radica en que, en esa interacción y transformación recíproca, los españoles detentaban el poder. La matriz colonial de poder surgió de esa interacción, y una de las primeras voces opositoras fue la de Guaman Poma. «Los Caracoles» y los numerosos levantamientos indígenas producidos a lo largo de los siglos son una continuación de esa historia y una reactivación de formas anteriores de organización social cuyo objetivo es reparar el desequilibrio de poder y modificar la estructura de dominación. «Los Caracoles» reinsertan en la sociedad contemporánea el modelo de celdas o nodos interconectados que ha sobrevivido a pesar del diferencial de poder de los períodos de dominio colonial y de desarrollo nacional.

La estructura de las juntas de buen gobierno zapatista[28] se inscribe en la del *altepetl* y el *ayllu*, y se asemeja a la organización social del *oikos* griego. El prestigioso académico James Lockhart, experto en náhuatl, hace una breve pero útil descripción de esa forma de gobierno, hoy reinstalada en los movimientos sociales indígenas, no solo por los zapatistas mexicanos sino por otros movimientos de Ecuador, Bolivia, Colombia y Guatemala:

> En la época precolombina había un tipo de organización social muy difundido entre los pueblos indígenas, tanto de Mesoamérica como de los Andes y otras regiones, que podría denominarse organización de celdas, por oposición a un modelo más jerárquico o lineal. Ese tipo de organización fue característico de la cosmografía, la distribución de la tierra, la retórica y la prosa poética, la expresión artística e incluso la gramática nahua anteriores a la conquista [...]. [Esa matriz de celdas] era la entidad sociopolítica en la que se enmarcaba la vida nahua, comparable a la polis para la antigua Grecia.[29]

Fue necesario que pasara mucho tiempo antes de que los académicos aceptaran que hay un *ethos indígena* (reprimido por el español y luego por el *barroco* y el *latino*, es decir, el *ethos* de los *criollos*) que ha sobrevivido, con modificaciones, desde la época colonial. A diferencia del *ethos criollo* (en sus versiones colonial y poscolonial), el *ethos indígena* responde a una lógica distinta de la de los españoles y los portugueses. «Los Caracoles», igual que Amawtay Wasi, son manifestaciones vivas de un *ethos* que nunca ha desaparecido y que, hoy más que nunca, está resurgiendo y penetra en el *ethos* de la modernidad eurocéntrica de los diseños neoliberales de alcance mundial.[30] Hoy en día es evidente que en todo el mundo (y en Irak en particular), la «memoria» es lo que la dominación imperial/colonial nunca ha logrado conquistar. La multiplicidad de recuerdos, lenguas, saberes, modos de vida y dignidades humanas heridas resuenan en un grito como el «¡Basta!» de los zapatistas o el «Nunca más» de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas, que investigó los crímenes perpetrados por la última dictadura militar argentina.

América Latina: ¿una «civilización fantasma»?

Para instituciones como el Banco Mundial o la CIA, no hay motivo para poner en cuestión la «idea» de América Latina. Para quienes habitan en países sudamericanos de habla hispana o portuguesa y se sienten identificados con el *ethos* criollo o «latinoamericano», tampoco hay motivos, aunque su «idea» de América Latina no sea la misma que la del Banco Mundial o la CIA.[31] Esas instituciones y los ciudadanos progresistas y conservadores de ascendencia europea piensan que América Latina es una entidad ontológica y geopolítica dentro del orden mundial tal como está. Aun así, la CIA, Samuel Huntington, el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y las carreras de estudios latinoamericanos de las universidades estadounidenses coinciden en una «idea de América Latina» que no necesariamente es la misma que la de los negros, los latinos, los indígenas o la de quienes trabajan en el paradigma de la modernidad/colonialidad.[32] ¿Por qué esos grupos habrían de compartir una misma idea si «América Latina» no es una entidad objetiva sino un proyecto político ideado por europeos de origen latino, en el que los indios y los afrocaribeños –excepción hecha de los que viven en Haití y

Martinica– no tuvieron participación alguna? Mis ideas surgen del proyecto de la modernidad/colonialidad que, si bien deriva de la fundación de la latinidad en América del Sur, pone en cuestión la reproducción de la colonialidad por parte de la élite criolla. En este aspecto, el proyecto de la modernidad/colonialidad se aúna con los proyectos indígenas, afrocaribeños y latinos, y revela, desde una perspectiva crítica, las raíces coloniales de la idea de latinidad y sus limitaciones para el futuro de «América Latina».

En nuestros días, «América Latina» como idea ocupa un lugar ambiguo en el imaginario del mundo moderno/colonial. Es un imaginario defendido, desde distintos *loci* de enunciación, por funcionarios del Estado, periodistas e intelectuales que se ven a sí mismos como «latinoamericanos», un rótulo distintivo dentro de la triangulación de Europa Occidental, Europa del Sur y Estados Unidos. Para las voces discrepantes de criollos, mestizos e inmigrantes de origen europeo, la «idea» de América Latina ofrece un frente unificado para oponerse a la invasión estadounidense en los campos militar, económico y tecnológico. El problema es que las comunidades negras e indígenas luchan por la misma causa (en especial los indígenas que unen fuerzas para combatir el NAFTA), pero no en nombre de «América Latina», pues los «latinoamericanos» también los han explotado. Los grupos indígenas luchan en una zona común, de nombre Abya-Yala, mientras que los negros buscan otros aspectos distintivos de identificación, menos territoriales, como la memoria de la esclavitud y la imagen de «menos que humanos» que de ellos crearon europeos, criollos e inmigrantes. La transformación de la geografía y la biografía de la razón es una iniciativa peligrosa para el orden hegemónico, pues implica la coexistencia de la «interpretación subjetiva» (el término es de Wynter) de la organización social y económica, algo que no aceptan quienes están integrados en estilos de vida hegemónicos. Las insurrecciones políticas podrían sofocarse total o parcialmente con ejércitos poderosos, pero las ideas que ponen en peligro tanto la justificación de las intervenciones militares y los crímenes como el paradigma de lo novedoso (que lleva la democracia, la libertad y la economía de mercado a todos los rincones del mundo) son más difíciles de controlar. Las ideas no se matan, a lo sumo se retrasa su difusión.

En el «orden mundial» al que se refiere Samuel Huntington, las civilizaciones en conflicto están al borde del «choque», y «América Latina» ha generado mucho de eso que puede sufrir retrasos pero no matarse.

Pero hay algo que Huntington no ve, o no quiere ver, y es que la «amenaza» no consiste solo en el flujo incesante de hispanos hacia el territorio «angloamericano». Del mismo modo, en el caso del Islam, el peligro no consiste únicamente en el terrorismo que pone en peligro la vida de los «americanos». La verdadera amenaza es que, más allá del flujo de hispanos y las bombas terroristas, hay musulmanes y latinos que están transformando la geopolítica del conocimiento. Se puede justificar la matanza de terroristas, pero no la paralización del pensamiento de intelectuales latinos o islámicos que apoyan la evolución del paradigma de la coexistencia y trabajan para transformar las geografías del conocimiento y la organización social. La concepción de América Latina que tiene Huntington y sus inferencias sobre los hispanos dependen a las claras de una idea ontológica de «América Latina» y de «hispanos»:

> América Latina, en cambio, tiene una identidad que la distingue de Occidente. [En esto Huntington se parece a Deloria.] Si bien América Latina es hija de la civilización europea, ha andado por un camino muy distinto de los transitados por Europa y América del Norte. La cultura latinoamericana es *corporativista* y autoritaria, algo que en Europa existe en menor medida, y que a América del Norte le resulta totalmente ajeno [¡sic!]. En Europa y América del Norte, la Reforma se hizo sentir, y el resultado fue una combinación de las culturas católica y protestante. América Latina siempre ha sido católica, pero quizás esto esté cambiando. La civilización latinoamericana *incorpora* las culturas indígenas, que no existen en Europa, y que en América del Norte fueron *eliminadas con eficacia* [...]. América Latina podría considerarse como una civilización incluida dentro de otra, la occidental, o una civilización distinta, afín a Occidente pero sin pertenecer a él por completo. *Para hacer un análisis de las implicancias de las civilizaciones en la política internacional que tenga en cuenta las relaciones entre América Latina, por un lado, y América del Norte y Europa, por el otro, considerarla una civilización distinta es lo más apropiado y útil.*[33]

Si en lugar de leer lo que dice Huntington aquí, observamos el mapa de las civilizaciones del mundo después de 1990, vemos a Europa «Occidental» y Estados Unidos, claro está, pero también a Australia, Nueva Zelanda y... ¡las Islas Malvinas! ¿Cómo es posible que un académico de Harvard cometa el error de mencionar en una página a América Latina como una civilización distinta pero clave para la civilización occidental, si no parte de esta última, y luego olvidarlo por completo en otra página

del mismo libro? No creo que se trate de un error, pues según Huntington «América Latina» sería una sección erosionada de la civilización occidental, que se cayó del mapa del Primer Mundo y puede reemplazarse con Australia, Nueva Zelanda y, con el tiempo, quizá por Sudáfrica. Como después de presentar esta imagen de América Latina en *El choque de civilizaciones*, Huntington amplió su idea sobre la «amenaza hispana» en *¿Quiénes somos?: los desafíos a la identidad nacional estadounidense*,[34] puede suponerse que, para el autor, Australia, Nueva Zelanda y Sudáfrica (todas naciones de la British Commonwealth) son más confiables que América Latina, donde se habla inglés en unas pocas islas del Caribe, la mayor parte de la población habla español o portugués y varios millones de personas hablan, además, lenguas indígenas.

¿A qué se debe que «América Latina» no sea parte de Occidente y Australia y Nueva Zelanda sí? ¿En qué marco de pensamiento puede verse a «América Latina» como una única civilización, si América del Sur y el Caribe conforman un espacio geohistórico en el cual han convivido, durante 500 años, al menos tres clases de civilizaciones: pueblos de origen indígena, europeo y africano? De acuerdo con Huntington, es posible eliminar a América Latina de Occidente (incluso reconociendo su participación en este) porque la civilización occidental tiene sus orígenes en «el 700 u 800 d.C.». Las omisiones de Huntington suelen ser muy reveladoras y son, por cierto, las producciones del silencio. Consideremos, por ejemplo, el hecho de que el autor no menciona que los siglos en los que, en su opinión, «nació la civilización occidental» son los mismos en que se produjo la fundación y la expansión del imperio islámico, respecto del cual Occidente ocupaba una posición subalterna en lo que a civilizaciones se refiere. La expansión islámica en el seno de la Cristiandad occidental se inició en el siglo VII y continuó hasta que, en 1683, las fuerzas imperiales lideradas por la Casa de Habsburgo hicieron retroceder a los turcos. Las constantes incursiones otomanas en Europa despertaron una excitabilidad que llevó a los europeos a resguardarse del Islam, cuya expansión implicó la apropiación de tierras cristianas y la influencia musulmana en España, Portugal, el sur de Italia y parte de Francia. Esa influencia se extendió durante 800 años, hasta la caída de Granada, en 1492. Visto así, el nacimiento de la civilización occidental no se debió a la sabiduría y la calidad excepcional del hombre occidental, como habría preferido Huntington, sino a la resistencia cristiana contra un imperio islámico poderoso y expansivo. ¿Es mera coinciden-

cia que hoy en día, después de la Guerra Fría y el fin del comunismo, tengamos un imperio cristiano y capitalista que avanza sobre países islámicos que, más allá de su religión, son parte del mundo capitalista y poseen enormes reservas de petróleo?

No es mi intención polemizar con Huntington por su decisión de dejar a América Latina fuera de Occidente y poner a Nueva Zelanda y Australia en su lugar, pero sí señalar su lógica de (1) ubicar a América Latina fuera de Occidente, (2) apuntar al mundo musulmán como un peligro para Occidente, y (3) describir a los hispanos como una amenaza para la identidad angloamericana. La postura de Huntington es interesante por sí sola, sin necesidad de que yo cuestione si el autor está en lo cierto o si América Latina es parte de Occidente o no. Yo quisiera, sin embargo, señalar que la lengua imperial oficial de Nueva Zelanda y Australia es el inglés, mientras que las lenguas oficiales imperiales en América Latina son el español y el portugués, que no son la «lengua materna» de Huntington. Basta con decir que América Latina es una región donde el inglés no es la lengua oficial como en Estados Unidos, el Reino Unido, Nueva Zelanda y Australia; y, para Huntington, Occidente es básicamente la parte anglohablante del planeta que remite al Imperio Británico: la política de la identidad en su máxima expresión. Los acontecimientos políticos recientes quizá le den la razón, pues Francia y Alemania, aunque son parte de Europa Occidental, se han opuesto a la política estadounidense y británica impuesta por el gobierno de George W. Bush. Por cierto, el inglés es condición necesaria pero no suficiente para pertenecer a Occidente, que, después de todo, fue latino en sus orígenes, si se tiene en cuenta el aspecto lingüístico. Más aún, ni Sudáfrica ni India están incluidas en el esquema de Huntington, aunque allí se hable inglés y los dos países hayan sido colonias británicas. Es evidente que hay otras cuestiones en danza.

En efecto, el tetrágono étnico-racial kantiano todavía habita el imaginario hegemónico. ¿Por qué los «latinoamericanos» no son blancos en el pentágono étnico-racial del mundo si las élites gobernantes (excepto quizá en Venezuela, Ecuador y Perú, un caso problemático) se ven a si mismas como blancas? ¿No son blancos porque son «latinoamericanos» o son «latinoamericanos» porque no son blancos? Los «latinoamericanos» han sido degradados en la configuración racial de las lenguas y las divisorias continentales; así, se los incluye entre los países del Tercer Mundo, emergentes o subdesarrollados. Los afrolatinos y los indígenas

no tienen ese problema: ellos saben muy bien que no son blancos. América Latina es una región en la que los pueblos indígenas no fueron «eliminados con eficacia», como se observa en los Andes, Guatemala y México. Por ese motivo, América Latina es un conjunto de países en los que, curiosamente, se celebra el mestizaje como el rasgo fundamental de la homogeneidad nacional, mientras que en Estados Unidos el mestizaje nunca ha sido un proyecto válido. El «crisol de razas» de Estados Unidos no es una celebración del mestizaje sino de la coexistencia de distintos grupos, cada uno de ellos homogéneo, de ascendencia europea. Cuando empezó la inmigración desde los países del Tercer Mundo, en la década de 1970, el «crisol de razas» fue sustituido por una «sociedad multicultural» donde personas de distinto color de piel convivían con los blancos en el mismo territorio. En el «multiculturalismo» puede haber mestizaje, pero nunca se lo celebra ni se lo pone de relieve en el discurso oficial del Estado o en el de afirmación de la identidad, pronunciado por distintos grupos étnicos. No obstante, desde hace un tiempo, los latinos de Estados Unidos ponen en cuestión el «multiculturalismo», haciendo notar el racismo subyacente. La posibilidad de una transformación de ese tipo horroriza a Huntington, quien teme que el «crisol de razas estadounidense» de comienzos del siglo XX (cuando los inmigrantes venían principalmente de Europa y la asimilación no era un problema) se convierta en una ensaladera multicultural en la que los «hispanos» no están dispuestos a fundirse.[35]

Como consecuencia de la guerra entre México y Estados Unidos, librada en la primera mitad del siglo XIX, gran parte de la población mexicana y una vasta extensión de territorio (de Colorado a Texas y desde Texas a California, pasando por Arizona) quedó «dentro» de Estados Unidos. Así, esos mexicanos se convirtieron en inmigrantes viviendo en las tierras de sus ancestros. Desde 1920 hasta la presidencia de Nixon, con el programa Bracero, los mexicanos fueron mano de obra barata que ocupaba los puestos de trabajo creados por la guerra y por las necesidades de los ciudadanos estadounidenses, cuyo nivel de vida mejoraba continuamente. A partir de 1970 empezaron a llegar inmigrantes desde Puerto Rico, América del Sur y el Caribe, que iban en busca de trabajo o huyendo de regímenes dictatoriales. Hacia 2004, el número estimado de «hispanos» en Estados Unidos era de 40 millones, cifra mayor que la de las poblaciones de Argentina o Colombia, por ejemplo, que alcanzan los 35 millones de habitantes. De hecho, 40 millones re-

presenta la suma de la población de Chile (16 millones), Bolivia (7 millones) y Perú (22 millones). La población «hispana» en Estados Unidos supera en número a la de cualquier país de América Latina, con excepción de Brasil y México. Por ello, en estos momentos ya no está vigente la distinción entre América Sajona y América Latina a la que hacían referencia Thomas Jefferson y Simón Bolívar. La idea de «América Latina», entonces, se desliga de la división territorial.

Los latinos no son solo un grupo de personas que comen nachos y bailan salsa en las discotecas de Estados Unidos, y cuya mayor parte tiene piel oscura, es católica y habla español (recordemos que hay algunos latinos que hablan portugués y otros, francés). El temor de Huntington no es solamente a una población de piel oscura empleada como personal de servicio que se niega a asimilarse; la verdadera «amenaza hispana» es la que pone en peligro la epistemología del autor y está representada por saberes que apuntan en una dirección distinta de la de las normas disciplinares canónicas de las ciencias sociales que él utiliza para elaborar sus argumentos. En la sección siguiente, comentaremos las contribuciones latinas/hispanas a la transformación de la geografía y la biografía, y a la ampliación del paradigma de la coexistencia. En mi opinión, el temor de Huntington es inconsciente, pues quizá no le resulte sencillo reconocer que nosotros, los latinos, igual que los angloamericanos y los europeos, también pensamos y teorizamos. El peligro fundamental es que los latinos son parte de un paradigma de saber que coexiste con el de Huntington y que ni Harvard es capaz de detener o deslegitimar.

Entre Bolívar y Jefferson: ¿son «latinoamericanos» los chicanos y los latinos?

Así como existen diversas epistemologías dentro de las comunidades indígenas y afrocaribeñas enmarcadas dentro de la historia de América Latina y el Caribe, hay también una producción teórica dentro de la comunidad chicana y latina de Estados Unidos que cuestiona el contenido y los principios de producción del conocimiento que influyen en la formación de tendencias académicas, el establecimiento de disciplinas y el tejido social en su conjunto. Es que, si los latinos (o cualquier otra comunidad subalterna) no pueden pensar por sí mismos, dependerán de la supremacía de las disciplinas e instituciones ajenas. Así ocurrió a lo lar-

go de la historia de las colonias de los imperios occidentales, pero la situación hoy ha cambiado. Uno de los aportes más valiosos es el de Gloria Anzaldúa y su *Borderlands/La Frontera*, comparable a la transformación de la geografía y la biografía del conocimiento a la que contribuyó René Descartes con su *Discurso del método* (1637). Su famosa frase «Pienso, luego existo», en la cual el yo desplaza a Dios de la posición central, resume la sustitución que hizo Descartes de la noción de conocimiento basada en la teología por otra, basada en la egología. Del mismo modo, la nueva conciencia mestiza de Gloria Anzaldúa ha desplazado el yo cartesiano y puesto en su lugar una manera de pensar centrada en la geografía y la biografía.

Durante el siglo XX, el mestizaje funcionó simultáneamente con la idea de «América Latina» en la formación de las identidades nacionales en la etapa de decolonización que siguió a la independencia. Los «mestizos» empezaron a reclamar su derecho al espacio del que se habían apropiado las élites criollas tras la independencia. Es curioso que el mestizaje se convirtiera en un ideal para lograr la homogenización de las identidades nacionales. No obstante, el mestizaje siempre fue un espejismo, pues la mezcla de sangre no fue de la mano de una mezcla de cosmologías (o epistemologías). Los «latinos» de América, criollos o mestizos, siempre abogaron por el paradigma de lo novedoso y conservaron los lazos con su remoto «origen» europeo, pero nunca defendieron sus orígenes indígenas o, en el caso de los mulatos, africanos.[36]

Cuando nació y se expandió la idea de América Latina, en el siglo XIX, no se tuvo en cuenta la cosmología (y la epistemología) indígena, sino que la mirada siempre se dirigió a Europa. Los mestizos tenían la sangre mixta pero el espíritu puro.[37] En *La raza cósmica*,[38] José Vasconcelos sostiene que el mestizaje se transformó en una categoría filosófica que representaba el espíritu de la latinidad. Según Vasconcelos, la «raza cósmica» nace en América del Sur con el encuentro de las cuatro razas existentes: blanca, roja, negra y amarilla. Inconscientemente, Vasconcelos acepta el tetrágono étnico-racial kantiano. El autor observa que, a diferencia de los ingleses del Norte, los españoles y los portugueses se mezclaron con los indios y los negros. El mestizaje, entonces, se toma como algo más amplio que una simple mezcla en dos sentidos, entre la sangre española-blanca y la india-roja. Pero la clave está en que Vasconcelos celebra y alienta todo tipo de mestizaje, pero la «raza cósmica» sigue siendo iberoamericana:

> Se podría decir que es la Cristiandad la que se consumará, y ahora no solo en el alma, sino en la raíz del ser. Como instrumento de su transformación trascendental, una raza se ha venido desarrollando en el continente, una raza que, si bien no carece de defectos, posee el don de la maleabilidad, la rapidez intelectual y la sensibilidad, todos elementos esenciales del plasma seminal de la futura raza.[39]

En términos generales, la raza hispánica creía que tenía la misión de descubrir y conquistar nuevas regiones del espíritu, dado que las tierras ya habían sido exploradas. Vasconcelos combina el mestizaje biológico con la pureza epistémica; las personas se mezclan en el plano biológico, pero hay una estructura rígida de pensamiento que sigue en pie, la Cristiandad en su versión iberoamericana. Hay principios fundamentales relacionados con el pensamiento, el saber y la estética que no se mezclan, que siguen arraigados en la tradición occidental. Por otra parte, al identificar a Iberoamérica como el lugar excepcional en la triangulación de ibéricos europeos, angloeuropeos/americanos y mestizos latinos, Vasconcelos perpetúa la idea de los hispanos como pertenecientes a una quinta raza, el quinto ángulo del pentágono étnico-racial que más adelante funcionaría como categoría para la marginación. Es precisamente en ese cruce donde los latinos trastocan la versión cosmológica de Occidente.[40]

Desde su perspectiva de chicana intelectual y activista lesbiana, Gloria Anzaldúa establece un diálogo conflictivo con Vasconcelos en «La conciencia de la mestiza/Toward a New Consciousness», el capítulo fundamental de su libro. Ya en las primeras líneas, Anzaldúa anuncia su desvinculación radical de Vasconcelos, y, en un sentido más amplio, de la versión masculina de latinidad e hispanidad. En el epígrafe, la escritora retoma y modifica una de las máximas de Vasconcelos: «Por mi raza hablará el espíritu». La nueva versión es «Por la mujer de mi raza, hablará el espíritu». Más adelante, Anzaldúa se refiere a la celebración de la mezcla biológica en la quinta raza de hispanos y habla del nacimiento de una «nueva conciencia» –en lugar de un nuevo espíritu hegeliano–, una conciencia mestiza, femenina, del medio, de la zona fronteriza.[41] Mientras que Vasconcelos configuró un «espíritu español» unificado y homogéneo al amparo de su «raza cósmica» de mestizos biológicos, Anzaldúa quiebra el concepto de unidad homogénea. La idea de América Latina perpetuada en la tradición colonial de una élite masculina, es-

pañola/portuguesa y luego, francesa/mestiza se desintegra con el flujo migratorio masivo del Sur al Norte y con la conciencia crítica que sigue a ese movimiento, la epistemología de la zona de frontera y la conciencia mestiza. En ese sentido, la experiencia de los latinos en Estados Unidos se asemeja a la evolución de la conciencia crítica de los afroandinos, los afrobrasileños, los afrocaribeños y los pueblos indígenas de toda América. No se trata de la desaparición de la idea de América Latina propuesta por hombres criollos/mestizos sino de una reducción de su importancia.

Anzaldúa, igual que los indígenas sudamericanos y los afrocaribeños, da un paso fundamental que no va en el sentido de la «resistencia» sino de la «desvinculación» conceptual (epistémica), una transformación radical en la geopolítica y la política corporal del conocimiento. Pero para desvincularse y avanzar se necesitan zapatos nuevos, pues si no se los inventa, se corre el riesgo de andar por ahí con el par viejo sin salirse del sistema antiguo e inadecuado, rogando por ser aceptado y celebrando el «multiculturalismo», sin llegar nunca al momento crucial de la interculturalidad, que como ya hemos visto, es también interepistemología. Anzaldúa recurre a la frase «postura contraria» para referirse al momento de desvinculación y avance. Veamos el siguiente párrafo y comparémoslo con el de Vasconcelos:

> En un estado constante de *nepantilismo* mental, palabra azteca que significa «partido al medio», la mestiza es un producto de la transferencia de valores culturales y espirituales de un grupo a otro. La mestiza es un ser tricultural, monolingüe, bilingüe o multilingüe, que habla *patois* y vive en un estado de transición permanente, enfrentándose con el dilema de las razas híbridas: ¿a qué colectividad pertenece la hija de una raza oscura?[42]

Anzaldúa pone en evidencia la perspectiva heterosexual masculina desde la que se construye el prototipo del «mestizaje homogéneo» de Latino/Iberoamérica y abre una puerta por la que es posible escapar de la asfixiante oposición entre América Latina y América Sajona en la que se apoyó y con la que pudo preservarse la «idea de América Latina».

La «conciencia crítica» que proviene de la conciencia de ser mestiza opera a favor de una doble decolonización: la del conocimiento y la del ser. Es una decolonización del *conocimiento* porque la base filosófica de la modernidad se organizó con un sujeto de conocimiento construido a

partir del prototipo del hombre blanco, heterosexual y europeo. En principio, no hay nada de malo en esa epistemología, porque nadie puede ser lo que no es. Pero cuando alguien supone, como cierto político contemporáneo, que lo que es bueno para él es bueno para Texas, que todo lo que es bueno para Texas también lo es para Estados Unidos, y que lo que es bueno para Estados Unidos también beneficia al mundo, está excluyendo los saberes y las experiencias de todos los que no son como él. La «conciencia crítica mestiza» expone las limitaciones de la idea hegemónica del conocimiento. Y es una decolonización del *ser* porque el supuesto imperial de que solo una concepción del conocimiento, con su eurocentrismo implícito, permite justificar la inferioridad de todos los sujetos de conocimiento que no son blancos, heterosexuales, hombres y europeos (o descendientes de europeos). La «conciencia crítica mestiza» abre muchas puertas que estaban discretamente cerradas.

Adoptar una *postura contraria* no es suficiente, sostiene Anzaldúa, porque lleva a un «duelo entre el opresor y el oprimido, a un confinamiento en una lucha a muerte como la del policía y el ladrón, en la que ambos se ven reducidos al denominador común de la violencia».[43] La autora asocia la *postura contraria* con la liberación, y la liberación con la acción que emerge de la desvinculación del sistema hegemónico de creencias que da forma a la subjetividad. Las «ideas» de «América Latina» y «América Sajona» son jaulas de subjetividad que alguien como Samuel Huntington puede utilizar para defender una identidad «angloamericana» amenazada por los hispanos/latinos. La *postura contraria* se opone a los supuestos y los modos de formación subjetiva anglo y latinoamericanos, y al mismo tiempo a la epistemología patriarcal y eurocéntrica, pero no puede quedarse solo en eso. Por eso, Anzaldúa sostiene que:

> La postura contraria refuta los puntos de vista y las creencias de la cultura dominante, y por eso está imbuida de un orgullo desafiante. Toda reacción está subordinada a aquello a lo que se opone, que al mismo tiempo la limita. Es que la postura contraria nace de un problema con la autoridad, tanto externa como interna, y representa un paso hacia la liberación de la dominación cultural. Sin embargo, no es un modo de vida. *En un determinado momento, en nuestro camino hacia una nueva conciencia, tendremos que dejar la margen opuesta*, con la herida entre los dos luchadores a muerte cicatrizada de una u otra forma, de modo que estemos en las dos márgenes al mismo

tiempo y, simultáneamente, lo veamos todo con ojos de águila y de serpiente. O tal vez decidamos desvincularnos de la cultura dominante, abandonarla por completo como si fuese una causa perdida y cruzar la frontera en busca de un territorio nuevo e independiente. Podemos también transitar otra ruta. *Las posibilidades son muchas una vez que decidimos actuar en lugar de reaccionar.*[44]

Es evidente que no se trata únicamente de una conciencia de oposición o resistencia. Se trata de actuar para desligarse y mirar a un futuro en el que «otros mundos son posibles», como afirma el discurso del Foro Social Mundial, o «encaminarse hacia un mundo en el que sea posible la coexistencia de varios mundos», como nos dicen los zapatistas a todos los que creemos que debemos desvincularnos de la monocultura mental para construir un mundo nuevo en el que tienen cabida muchos mundos.

Al lado de la potencia económica y militar que domina el mundo, el manifiesto de Anzaldúa puede parecer idealista y provocar una respuesta del tipo de «sí, todo eso está muy bien, pero...». Por cierto, la sociedad civil y política se ve limitada por la red de corporaciones transnacionales, el secreto militar y las negociaciones confidenciales del G8. No obstante, la transformación de la geografía del conocimiento opera en el plano de la decolonización del ser y del saber, por medio de la cual pueden construirse otros mundos, más allá de los sistemas dominantes. No hay escapatoria para los *damnés* –cuyo número va en aumento en el mundo neoliberal, pues a ellos se suman europeos y ciudadanos estadounidenses blancos que están perdiendo sus privilegios y pasando a formar parte de la parte prescindible de la sociedad– dentro de los paradigmas existentes. Deben, por consiguiente, acceder a paradigmas de coexistencia, tanto en el plano teórico como en el práctico. A la sociedad civil y política le quedan las manifestaciones masivas como las que hubo contra la guerra de Irak, pero, más que un sinnúmero de protestas, lo que salió a la luz fue un conjunto de actores sociales que antes eran invisibles, con miles de proyectos políticos concretos y nuevos paradigmas éticos. La multitud solo disiente dentro del paradigma de la modernidad. El cambio radical nace de los *damnés*, de la herida colonial, porque deja que otros se ocupen del paradigma de la modernidad y lo novedoso. Eso es lo que sigue a «América Latina». Lo que les queda a quienes no pueden vivir en este mundo es la decolonización activa del ser y el saber, la

producción y la valorización del conocimiento que no legitima solapadamente lo que Anzaldúa denomina la «cultura dominante», que para mantener su posición, necesita devaluar la humanidad de todos los que no se ajustan a sus valores. La revolución teórica de los zapatistas y el proyecto de los intelectuales indígenas andinos, afrocaribeños y latinos de Estados Unidos miran al futuro, a un ideal de sociedad que no esté controlado por los principios occidentales totalizadores de conocimiento y la soberanía del ser. Y hay aun más lugares donde quienes piensan desde la geopolítica y la política corporal del conocimiento están generando *alternativas al mundo moderno/colonial.* La idea de «América Latina» queda superada por la aparición de nuevos actores sociales que reclaman sus derechos epistémicos y confían en que «otro mundo es posible» más allá del que ha sido naturalizado bajo el control y la gestión del G8.[45]

Hemos visto que Huntington refleja el miedo de los angloamericanos de perder el control de su identidad nacional por las demandas de otros colectivos, los latinos, por ejemplo. Aun así, el hecho de que en 2004 el 44% de los latinos haya votado a George W. Bush y que en 2005 Alberto Gonzáles haya reemplazado a John Ashcroft en el cargo de procurador general revela que así como no todos los cristianos son teólogos de la liberación y no todos los liberales o los marxistas son necesariamente progresistas, no todos los latinos piensan ni deberían pensar como Anzaldúa. Por otro lado, muchos latinos adhieren al proyecto político y la postura ética de la activista chicana. Entonces, cuando me refiero a afrocaribeños, indígenas y latinos, *no intento abarcarlos a todos sino a los proyectos políticos y a la conducta ética que proceden de las historias de opresión y la herida colonial.* No todos los negros se unirán al proyecto político de la Asociación Caribeña de Filosofía, y nada impide que un blanco lo haga siempre que comparta los principios en que se basa ese proyecto. En otras palabras, no es necesario ser griego y hombre para compartir determinadas ideas aristotélicas y no hay que ser negro o lesbiana/chicana para pensar como Fanon o Anzaldúa. No se trata de que un proyecto político o epistémico indígena, latino o afrocaribeño deba «representar» a todas las personas pertenecientes a cada uno de esos grupos, y lo mismo vale para los blancos. Ser latino e identificarse con el proyecto político de los blancos republicanos es una cuestión de ética, de elección personal, no del color de la piel. La política de identidad totalizadora pertenece al paradigma que utiliza la identidad para jerarquizar y excluir.

América global: los zapatistas, el Foro Social Mundial, la Cumbre Indígena y el Foro Social América

En el nuevo imaginario del orden mundial, la idea de América puede ser un terreno para la reorganización de conflictos. En los últimos tiempos, los movimientos sociales indígenas y la ostensión de los pueblos de origen africano en América Latina han ganado terreno y difundido los lineamientos generales de una nueva visión que trasciende los ideales neoliberales y neomarxistas, y el Foro Social Mundial (FSM) les ofrece una plataforma para desarrollar una nueva forma de hacer política que, indirectamente, está cambiando la idea de «América Latina» y de América en general.[46]

El FSM y uno de sus derivados, el Foro Social América (inaugurado en Quito, Ecuador, en julio de 2004), son un elemento más del cambio social protagonizado por actores sociales de los distintos grupos que hemos comentado en este capítulo: pueblos indígenas de todo el continente, desde Chile hasta Canadá, afroandinos, afrocaribeños y latinos de Estados Unidos. Podría hacerse la objeción de que el FSM fue fundado y gestionado por los «latinos» de América, es decir, de que indios, afrocaribeños y afroandinos, y angloamericanos no formaron parte de la organización inicial. Menciono esto como un hecho que confiere un perfil determinado al Foro, no como una crítica. El FSM produce una ruptura en el legado y el marco ideológico de la «idea de América Latina» promovida por los antecesores de esos mismos latinos, lo que muestra a las claras que ha habido un cambio. «América Latina» es una idea que sigue vigente, pero ya no es la única idea/identidad válida sino un proyecto más entre muchos otros que intentan encontrar nuevas definiciones sin negar las demás. Si hay algo en lo que habría que fijarse para evaluar al FSM, no es la etnia de sus organizadores sino la ética de sus principios.

Como es bien sabido, el FSM surgió como reacción al Foro Económico Mundial (FEM). El eslogan del FEM es «Consagrado a la tarea de mejorar la situación del mundo»; el del FSM, «Otro mundo es posible», va en otra dirección. La tarea del FSM consiste, por un lado, en demostrar que el mundo no mejorará si continúa apoyándose en la lógica oculta de la colonialidad expresada por el FEM, el Banco Mundial, el FMI y el BID, y por otro lado, en lograr que el mundo se rija por principios distintos de los que se han establecido como naturales en los últimos 500 años en las «diversas» teorías políticas, económicas, los descubrimientos científicos y el

«progreso» tecnológico –si bien dicha diversidad nunca ha traspasado las fronteras de Occidente–, desde Aristóteles y Platón, hasta Hobbes y Locke, Smith y Marx, Galileo y Max Planck, entre otros. El FSM reconoce que promover el progreso en todas esas áreas equivale a una cultura de la muerte, no solo debido a la guerra cuyas causas son económicas sino al deterioro de las condiciones de vida para un número creciente de personas. Entonces, el FSM es un espacio para la puesta en práctica de la postura contraria al neoliberalismo y al apabullante protagonismo de Estados Unidos. Mientras que el FSM sitúa a América en el imaginario global como algo distinto de un subcontinente dependiente y poscolonial, el Foro Social América (FSA) tiene una visión diferente del contexto transnacional. En lugar de configurar una identidad transnacional angloamericana o latinoamericana dependiente de legados imperiales, el FSA hace hincapié en una identidad americana transnacional –no transestatal– genuina. En otras palabras, lo transnacional americano también comprende proyectos emergentes que trascienden el Estado-nación moderno, como es el caso de los movimientos sociales y los proyectos epistémico-políticos indígenas, afroandinos y afrocaribeños, representados por la obra de Frantz Fanon, Guaman Poma y Gloria Anzaldúa, entre otros.

Como hemos comentado anteriormente, los zapatistas hicieron una propuesta similar a principios de la década de 1990, antes de que se fundara el FSM. Su eslogan es «Un mundo en el que coexistan varios mundos». Los zapatistas operan según otra filosofía y adhieren a una ética que no sigue los principios cristianos, liberales o marxistas, pero tampoco los rechaza. Tanto el FSM como los zapatistas rechazan el totalitarismo de las tres ideologías de la modernidad –Cristiandad/conservadurismo, liberalismo y marxismo–, y tampoco aceptan la cuarta ideología –el colonialismo–, ya que necesariamente establece una jerarquía. En cambio, adoptan las ideas humanitarias y liberadoras de la teología de la liberación, de la democracia y la emancipación o de la crítica marxista al capitalismo y su defensa de un mundo más igualitario. Así y todo, nadie tiene la última palabra en cuanto a cómo debe planificarse el futuro, y en ese sentido, el FSM hace un aporte fundamental que ya estaba implícito en la máxima zapatista, a favor de un mundo en el que coexistieran varios mundos, que es la fórmula general de «Otro mundo es posible». El mundo no puede reducirse a las buenas intenciones, voluntades e ideas de los tres grandes relatos de Occidente y no puede transformarse en un mundo no occidental como el que propone el fundamentalismo islámi-

co, que reproduce, si bien con distinto contenido, las tendencias fundamentalistas de la Cristiandad occidental: el neoliberalismo y el socialismo bajo control estatal. Los zapatistas, el FSM y el FSA demuestran con sus acciones *el fin de unos valores universales abstractos que se imponen sobre otros*. Esas ideas no se discuten en la CNN, la BBC o *Le Monde*, ni siquiera en *Le Monde Diplomatique*, a pesar de su explícito apoyo a ese tipo de movimientos e iniciativas. El hecho de que esas ideas no sean reconocidas ni tomadas en serio por el discurso hegemónico no quiere decir que no existan o que no movilicen a las personas en direcciones ignoradas por el ruido ensordecedor de los medios de comunicación.

En otro orden de cosas, la traducción tiene una función esencial en el diseño de un mundo en el que coexisten varios mundos. En la retórica de la modernidad, la traducción que oculta la lógica de la colonialidad siempre ha sido unidireccional y ha sido funcional a los diseños imperiales.[47] Las distintas iniciativas coloniales que hemos mencionado, la invención de América y la articulación de la latinidad son ejemplos de la clase de traducción moderna/colonial que capta y transforma pueblos, culturas y significados en entidades legibles y controlables para quienes detentan el poder. América Latina se tradujo como un conjunto de Estados-nación de segunda clase dentro del orden mundial, y sus ciudadanos también se tradujeron como ciudadanos de segunda categoría. Un tipo diferente de traducción sería aquella basada en el respeto mutuo y en el reconocimiento de lo que se ve a través de la lente propia y de lo que queda fuera de su alcance a causa de las limitaciones de la experiencia y la ubicación geohistórica. En lugar de traducir historias y conocimientos ricos y diversos en abstractos universales, el tipo de traducción que se requiere en un mundo de varios mundos conservaría la dignidad de todos y preservaría la autonomía de las historias locales y no dependientes. Reconocer que las traducciones modernas de las identidades «latinoamericanas» o indígenas, por ejemplo, son limitadas, no implica que deban erradicarse sino abrirse a diversas identidades, posibilidades y contradicciones. La división actual entre «América Latina» y Abya-Yala refleja la esperanza de que las dos accedan a un mundo en el que la convivencia sea posible sin que ninguna sea superior a la otra. Los criollos/mestizos pueden vivir en América Latina y compartir el espacio con los indígenas de Abya-Yala en un pie de igualdad.

Los zapatistas no se limitan a elaborar una teoría sobre un mundo en el que puedan coexistir varios mundos sino que crean un mundo de esas

características y viven en él. «Los Caracoles» no se sitúan en América Latina sino quizás en Abya-Yala o en una comunidad que todavía no ha sido imaginada. Son parte del «después de América Latina». Las complicidades imperiales-nacionales del proyecto «latinoamericano», ideado y materializado a partir del siglo XIX en contraposición con Estados Unidos, ya se han agotado. No es necesario ser «latino» para combatir la influencia y la acción devastadora del imperialismo estadounidense. Los latinos, los descendientes de africanos, los indios, las mujeres y hombres de color, y también los blancos deben llevar a la práctica el concepto de desvinculación. «Los Caracoles», Amawtay Wasi, el FSM y el FSA, los nuevos movimientos afroandinos y el pensamiento radical elaborado en el Caribe francés y británico son parte del camino que lleva al «después de América Latina» a un mundo en el que coexistirán varios mundos.

Mientras que «América Latina» nació en el siglo XIX como el imaginario en el que se moldeó la identidad de los criollos descendientes de españoles, en las últimas décadas del siglo XX se ha hecho visible la «herida colonial» que trajo a la superficie el costado oculto de la latinidad de América del Sur. Y es curioso que en Estados Unidos la latinidad haya surgido de una «herida colonial» que acerca a los «latinos» a los proyectos políticos de los negros y los pueblos indígenas caribeños y sudamericanos en lugar de situarlos junto a los de los criollos de ascendencia «latina». La «idea» de América Latina ha perdido vigencia y no sirve para referirse a la transformación radical que experimentan América del Sur y el Caribe. El futuro está abierto a los diversos movimientos sociales y la transformación del Estado.

Palabras finales

El manuscrito de este libro ya estaba listo cuando se celebró en Cuzco, Perú, la primera Cumbre Sudamericana, que dio a conocer su declaración sobre la Comunidad Sudamericana de Naciones en diciembre de 2004. El encuentro, organizado a instancias del ex presidente argentino Eduardo Duhalde, no contó con la presencia del presidente argentino en ejercicio en ese momento, Néstor Kirchner. Asistieron representantes de todos los países de América del Sur, Guyana y Surinam incluidos, que si bien no son exactamente «latinos», son, sin duda, países sudamericanos que comparten la misma historia imperial/colonial en el mundo moder-

no/colonial. Los países del Caribe y México no participaron, este último por pertenecer a una especie de unión «norteamericana». El escritor argentino Abel Posse publicó un artículo titulado «Unión sudamericana: ser o no ser» en el conocido diario argentino *La Nación*. Con la Unión Europea en mente, Posse se muestra entusiasmado con la idea de una unión sudamericana, pero aclara: «Ante ciertos ejercicios de geopolítica fácil, corresponde decir que esta Unión Sudamericana (*o eventualmente latinoamericana*) no surge contra Estados Unidos o el ALCA, del mismo modo que Estados Unidos o la Unión Europea no surgieron históricamente para confrontarse, sino para consolidar sus culturas en nuevas formas políticas y civilizatorias».[48]

No todas las expresiones de adhesión a la Unión Sudamericana son de escritores e intelectuales que alguna vez fueron opositores y hoy se han acercado a la derecha. Pero habría que tener en cuenta que es muy difícil para los intelectuales de ascendencia criolla (como Posse o Vargas Llosa) aceptar la propuesta «tan alegremente»: Posse no ve (o no quiere ver) el cambio que representa la Unión Sudamericana, y por eso necesita *traducirla* por «eventualmente latinoamericana», porque cuando «América Latina» se limita a un sector de la población sudamericana, la hegemonía subalterna criolla corre peligro. Por otra parte, la historia del colonialismo español y portugués –desbancado a partir del siglo XIX por el control británico y estadounidense de la economía y afectado por la influencia de los intelectuales franceses y los valores tecnológicos y corporativos de Estados Unidos, a los que se añaden las bases militares y la red de información de la CIA– revela que el sueño de una Unión Sudamericana que consolide una cultura «latinoamericana» no se ajusta a la realidad histórica. «América Latina» soporta –incluso en su propio nombre– el peso de la ideología imperial (española, portuguesa y francesa), así como la India «británica» porta la herida del Imperio Británico. Los descendientes de africanos en América del Sur, las poblaciones indígenas del continente, desde Chile hasta Canadá, y los 40 millones de latinos que viven en Estados Unidos han empezado a reaccionar y a quitarse de encima la memoria imperial. Ahora hay que pensar en qué hacer con el Estado.

El analista político Isaac Biggio es más realista, no elude la importancia de las fuerzas históricas. En lugar de coincidir con el idealismo histórico de Simón Bolívar y José de San Martín, Biggio reconoce que la Unión Sudamericana no puede igualarse a Estados Unidos, y menos aún a la Unión Europea. Según él, la razón por la cual los sueños idea-

listas no se concretan es, básicamente, la naturaleza dependiente de las economías y las estructuras políticas de todos los países sudamericanos.[49] En el marco de mi teoría, el intento por alcanzar una Unión Latinoamericana muestra que el proyecto de «América Latina» no es viable, ni siquiera para la población «latina». También muestra que si una Unión Latinoamericana fuese factible, debería surgir como un proyecto «de oposición» a los dos bloques principales de Occidente: Estados Unidos y la Unión Europea. Y un proyecto como ese, que operara en la esfera estatal y estuviese controlado por criollos de la periferia, de ascendencia europea, por herencia tanto genética como ideológica, se enfrentaría a la inclinación imperialista de Estados Unidos y apuntaría a la desvinculación (si bien no coincidiría con la visión marxista, como observó Samir Amin a mediados de la década de 1980).[50] El problema que debería resolverse en el futuro es en qué medida ese tipo de proyectos están preparados para aliarse a los proyectos de oposición que nacen de la epistemología, las teorías políticas y las economías políticas de los pueblos indígenas y de origen africano que he presentado brevemente a lo largo de este capítulo.

Sea cual fuere el futuro de la Unión Sudamericana, aparece hoy como una señal de que el ciclo de la ideología «latinoamericana» ha llegado a su fin. Los criollos que controlan el Estado están reagrupándose y reconfigurando «América Latina» como «Sudamérica» (Guyana y Surinam incluidas). Las consecuencias son muy significativas, pues con sus acciones, los dirigentes criollos desplazan la epistemología «latina» eurocéntrica, junto con su influencia en la teoría política y la economía política, y la reemplazan por una «epistemología del Sur», como afirmaba el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ya a mediados de la década de 1990. Más aún, una «epistemología del Sur» reorganiza el orden europeo, pues el Sur es al norte de Europa lo que el sur de América es a América del Norte.

Entonces, una «epistemología del Sur», que es parte de la filosofía del FSM, abre nuevos caminos para la formación de alianzas con los movimientos indígenas que no viven en «América Latina» sino en Abya-Yala. Al mismo tiempo, el discurso de los afroandinos también se ocupa de rediseñar su territorialidad en términos de «la gran co-marca» (véase el capítulo 2), con lo que se distingue una trilogía que quiebra la relación biunívoca entre el nombre y el territorio, y rompe con el control del significado de quienes ejercen el poder epistémico, además del político y el

económico. Por último, «La Frontera», una categoría clave en el pensamiento chicano/latino –equivalente al «territorio» de los ideólogos de las categorías de pensamiento de los Estados-nación–, desmantela la estructura ideológica de Simón Bolívar y Thomas Jefferson. En suma, la antigua «América Latina» se reconfigura como América del Sur, Abya-Yala, La Gran Comarca y La Frontera.

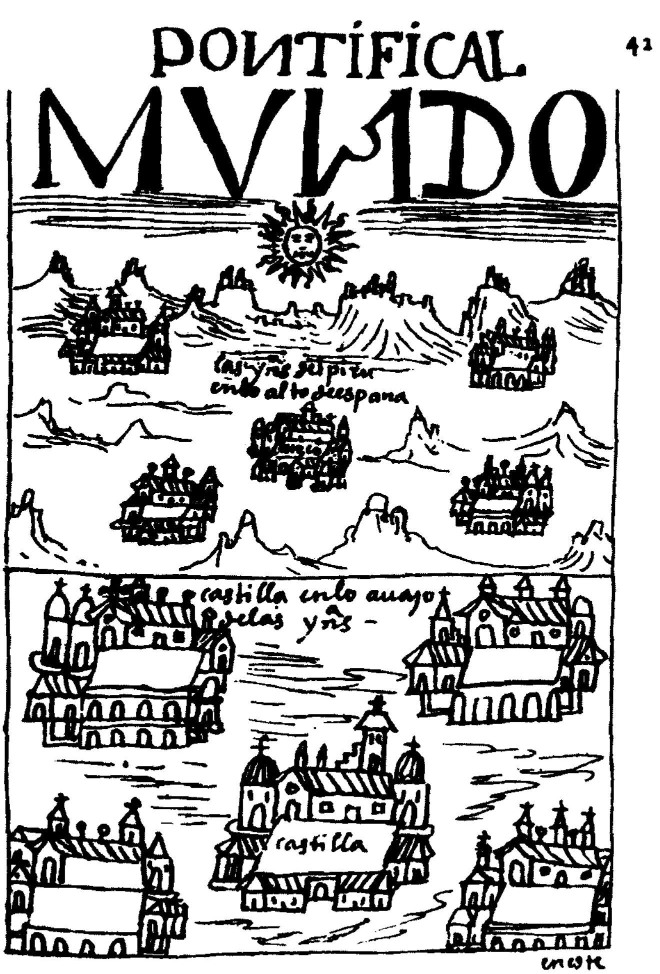
Epílogo
Después de América

En la conclusión de este estudio, yo quiero que el mundo reconozca conmigo la puerta abierta de cada conciencia.

Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, 1952

A los «latinoamericanos» siempre les ha molestado que Estados Unidos se apropiara del nombre «América» para designar a su país. El artista uruguayo Joaquín Torres-García (1874-1949) nos ha dejado una imagen desnaturalizada del continente en la pintura «América invertida»,[1] pero los silencios generados por la pérdida de la cartografía indígena y afroamericana se hacen sentir. Si bien invertir la imagen naturalizada de América, con el Sur hacia arriba, es un paso importante, no es suficiente. Se cambia el contenido pero no los términos del diálogo. La imagen del mundo al revés fue parte del discurso de Guaman Poma de Ayala. Pero él nunca invirtió el mapa sino que lo trazó desde la perspectiva andina, con Tawantinsuyu, la cuarta parte del mundo, reproducida dos veces en la misma imagen (véase la figura de la página siguiente).

«Pontifical Mundo» (y no, «Orbis Universalis Terrarum», como Ortelius llamó a su mapa) expresa la coexistencia imperial/colonial de las Indias, arriba, y Castilla, abajo, pues esta última está presentada en la misma matriz espacial que Tawantinsuyu. En otras palabras, el «mundo



El «Pontifical Mundo» es uno de los dos «mapas» que Guaman Poma incluyó en su *Nueva corónica y buen gobierno*. En los dos, el cronista respeta la lógica espacial del pensamiento aimara y quechua e incorpora la información aportada por los invasores españoles. En el segundo mapa, Guaman Poma modifica el dibujado por Ortelius, «Orbis Universalis Terrarum», al que añade la lógica espacial de Tawantinsuyu. En ambos casos hay un desplazamiento radical de la complicidad entre la geografía y la epistemología que se ve tanto en el mapa de T en O como en el mapamundi de Ortelius. Guaman Poma establece una complicidad diferente entre la epistemología y la conceptualización espacial: un claro ejemplo de pensamiento fronterizo, condición inevitable de los sujetos subalternos coloniales y potencial para la construcción de proyectos políticos y epistémicos decoloniales. (Cortesía de la Biblioteca Real de Dinamarca, Copenhague.)

al revés» de Guaman Poma apunta a otra lógica y no a la inversión del contenido, como es el caso de la pintura de Torres-García.

¿Por qué cada quien habría de tener su propia cartografía? ¿Por qué no aceptar a América tal como es? Ese tipo de interrogantes son muy frecuentes. Con mi trabajo he tenido la intención, precisamente, de echar luz sobre los silencios y las ausencias que produjo la historia. Hay también otras maneras de ver las cosas que apuntan a cambiar los términos y no solo el contenido de los debates. Así como el nombre del continente «americano» excluyó todas las denominaciones territoriales anteriores, la palabra «América» usada como nombre de Estados Unidos ha dejado a otros países y realidades dentro de una totalidad imaginaria. Los «latinoamericanos» objetan ese uso, arguyendo que «América» pertenece a todos, no solo a Estados Unidos. Si bien su razón es justa, pocas veces se preguntan por qué Estados unidos se apropió del nombre. ¿Por qué las voces hegemónicas de Estados Unidos decidieron denominar «América» a su país? ¿Qué «idea» de América se materializó como consecuencia de esa decisión?

La lógica de la apropiación del nombre por parte de Estados Unidos, con lo que la denominación de todo un continente quedó incorporada en la de un solo país, es la misma que en el siglo XVI llevó a los cristianos a pensar en las «Indias Occidentales» como el cuarto continente, a modificar el mapa de T en O y trazar el «Orbis Universalis Terrarum». Y es la misma lógica que, a partir del siglo XVIII, permitió a Europa septentrional referirse a esa totalidad como «América», a pesar de que no había existido como tal en la conciencia de los pobladores originarios y, menos aún, en la de los esclavos y sus descendientes. Como hemos visto, América, en tanto el cuarto continente anexado a la cosmología cristiana tripartita, no fue una «realidad objetiva». Fue, en cambio, una construcción semántica cuyas consecuencias políticas, económicas, epistémicas y éticas surgieron de la obliteración de las conceptualizaciones indígenas de Anáhuac, Tawantinsuyu y Abya-Yala, entre otras nociones espaciales. Por lo tanto, es importante señalar que el nombre fue impuesto por los cristianos europeos, no por los aimaras ni por los musulmanes. En una época en que no era uno más de los cuatro continentes sino *el* continente privilegiado, el centro, Europa tenía un poder de denominación que los otros continentes no tenían. La «idea» de América no es solo la referencia a un lugar; funciona, sobre todo, a partir del poder y el privilegio de enunciación que permiten convertir una idea inventada en

«realidad». No se ha prestado atención a ese hecho; es como si el continente tuviese el nombre inscrito naturalmente en la faz de la Tierra. «América» no eligió para sí ese nombre, que vuelve invisibles las relaciones de poder que quedan detrás de su nomenclatura. Aquí entra en acción la colonialidad del conocimiento, que se apropia del significado, tal como la colonialidad del poder se apropia de la autoridad y de la tierra y explota la mano de obra.

En el mismo proceso, la colonialidad del ser moldeó la subjetividad de los pueblos. Como los continentes y los subcontinentes, los pueblos también fueron incluidos en los conceptos europeos más generales como el de «Ser Humano», que nació de la evidencia empírica y la experiencia de los hombres blancos cristianos y europeos. A partir de esa definición, la universalidad del Humano se defiende como un modelo que supera todas las diferencias (de sexo, género, raza, nacionalidad o lengua, entre otras). La obliteración racial de las diferencias tiene sus raíces en las ideas de «Indias Occidentales» y «América»: en las clasificaciones cristianas del planeta por continentes y pueblos que los habitaban, la cuarta parte del mundo fue ubicada en la posición más baja de la escala de los seres humanos, cerca de África. Según Kant, como hemos visto, Europa era el lugar donde habitaba la raza blanca, que como el mismo Hegel observó, emigró a «América» y desplazó a la raza roja. Para la época de la independencia estadounidense, los «latinos» del sur eran tan pasibles de subordinación como lo habían sido los indios de Tawantinsuyu y Anáhuac para los cristianos europeos. De no haber sido por la invención de «América Latina» como una entidad a través de la cual las potencias imperiales europeas pudieron oponerse a la marcha imperial de Estados Unidos, los criollos descendientes de españoles y portugueses no habrían tenido un lugar propio. Los indios y los descendientes de africanos, claro está, no tenían la ventaja de la asistencia imperial para nombrar el territorio según sus proyectos políticos y éticos propios. Aun así, como hemos comentado en el capítulo 3, los revolucionarios haitianos supieron cambiar el nombre de origen español y francés por uno indígena: Ayti. Por otra parte, los pueblos indígenas hoy viven en Abya-Yala, no en «América Latina». No obstante, los privilegios epistémicos imperiales siguen en pie. La idea universal de ser humano, la idea universal de un planeta naturalizado según la idea cristiana de la división continental (arraigada en la Sagrada Trinidad y su derivación en los tres hijos de Noé; véase el capítulo 1) y la idea de que

un continente puede ser absorbido por un país representan aspectos y momentos distintos de la evolución del conocimiento imperial según la lógica de la colonialidad.

El control del dinero, del significado y del ser son procesos paralelos. De las diez mejores universidades del mundo, siete son estadounidenses y tres son europeas. Si el control del significado y el conocimiento se concentra en las diez mejores universidades, de las cuales salen los líderes del mundo del mañana, el control del dinero, entonces, también se concentra en la misma ubicación geohistórica. Cerca del 48% de las empresas y los bancos más importantes del mundo están en Estados Unidos y Europa. Un 10% está en Japón y el resto se distribuye por todo el mundo. Si la geopolítica de la economía se concentra en tres sitios –de los cuales Japón es mucho menos poderoso que los demás en términos económicos– y el control del conocimiento se ejerce desde Europa y Estados Unidos, hablar de «desterritorialización» y de un imperio «flotante» es ocultar el hecho de que la geopolítica del conocimiento y la economía sigue firmemente anclada en Occidente. Utilizo el término «geopolítica de la economía» en lugar de «economía política» porque este último sólo refleja una parte de la historia, la del capitalismo occidental tal como lo ven sus propios agentes e intelectuales. Además de la hegemonía económica y epistémica está el control de la autoridad, el Estado y las fuerzas armadas. De los cerca de 200 países que hoy en día conforman el mundo, la mayoría se han debilitado por causa de la globalización, y los países del G8 (en especial, Estados Unidos y el eje atlántico de los países imperiales europeos de los últimos 500 años) se fortalecen día a día.

En la actualidad, la idea de «América Latina» es la de un subcontinente dependiente y subalterno de una totalidad continental, América. En la guerra hispano-estadounidense de 1898, cuando el Imperio Español estaba en plena decadencia, los dirigentes políticos, los historiadores y los geógrafos de Estados Unidos, un imperio en expansión, comenzaron a modificar las estrategias y los mecanismos imperiales europeos de acuerdo con sus propios intereses.[2] El discurso racial que justificaba la guerra contra España recurría al argumento de que los «latinoamericanos» no eran del todo blancos, y por eso eran inferiores. En la guerra, Estados Unidos desempeñó dos papeles: el de un *imperio en expansión* que se enfrentaba a uno en decadencia y el de una *nación consolidada* que podía beneficiarse con las dos colonias españolas que deseaban convertirse en

Estados-nación: Puerto Rico y Cuba. Es precisamente ese doble papel el que llevó a Estados Unidos a identificarse con el continente.

El fin de la Guerra Fría fue testigo del inicio de una nueva forma de imperialismo (con la misma lógica que los imperialismos español y británico) de la mano de Estados Unidos. Celebrado como el fin de la historia, el colapso de la Unión Soviética fue, a la larga, más problemático de lo que se pensaba para Estados Unidos como nuevo líder imperial del mundo capitalista (aquí también, igual que España e Inglaterra en el pasado). Después de la Guerra Fría, se ha vuelto cada vez más difícil frenar la proliferación de ideologías y saberes distintos de los hegemónicos, pues ya no es posible agruparlos en un enemigo único (el comunismo). Estados Unidos ha intentado transferir la condición de enemigo al Islam, pero las reglas del juego son otras. Quizá los ideólogos de «la sustitución del enemigo» no notaron que *el comunismo es parte de la misma lógica con la que funciona la modernidad liberal y cristiana, y que lo único que varía es el contenido. El Islam, por el contrario, opera con una lógica distinta.* El malentendido que surge por no advertir esa diferencia está en la base de la guerra irracional contra Irak. Aunque la realidad parezca sombría (después de la reelección de Bush y con el número creciente de iraquíes muertos en una guerra injustificada), los problemas que enfrenta Estados Unidos quizá resulten beneficiosos para el resto del mundo en tanto amenazan la voluntad de subordinar a todo el planeta a una única lógica.

El miedo provocado por esa amenaza es, precisamente, la razón de ser de los libros de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (publicado originalmente en 1996) y *Who Are We?* (publicado en 2004). Los dos textos reflejan el miedo de las élites blancas y protestantes de derecha de perder los privilegios económicos y epistémicos que han acumulado durante 240 años. En otras palabras, el temor de Huntington no es solo suyo sino el de todos los «dueños» del Estado (es decir, Estados Unidos), que ostentan el privilegio de «ser» la nación. Hay un fuerte sentido de propiedad (capital económico y político) en el que se apoyan el miedo y el racismo de gran parte de la población estadounidense. El mundo islámico amenaza la seguridad del «pueblo americano» con la posibilidad de asesinatos en masa en el momento menos esperado. Esa amenaza se revive constantemente para mantener el nivel de miedo y poder justificar así la actuación del gobierno. Los hispanos, por otro lado, son una bomba metafórica a

largo plazo, según la visión de Huntington. No es que los hispanos sean terroristas. Lo que teme Huntington es que si los «latinos», que son católicos y de color o no demasiado blancos, no se asimilan, la identidad anglosajona blanca y protestante sufra erosiones sutiles. Claro está, esa es una idea simplificada. Una gran proporción del 44% de latinos que votaron por Bush en las últimas elecciones profesa las religiones evangelista o pentecostal, dos ramas del protestantismo que han ganado mucho terreno en las antiguas colonias españolas y portuguesas de América (no necesariamente en el Caribe negro, anglosajón o francés). Sin embargo, a pesar de la cantidad de «hispanos» que votan a los republicanos, los temores de Huntington no desaparecen: por más que voten a los republicanos, siguen siendo hispanos.

Lo que Huntington debería temer (si es que no lo teme ya) no es que los «latinos» no se asimilen; algunos lo hacen y otros no. El verdadero problema es lo que yo denomino la «amenaza Anzaldúa», una amenaza epistémica. La revolución teórica de Gloria Anzaldúa, en Estados Unidos, es similar a la revolución teórica zapatista de Chiapas, en el sentido de que erosiona los sagrados principios científicos, convicciones ideológicas y reacciones corporales que maneja Huntington, un teórico serio que juega al juego de la objetividad científica. Los latinos desconciertan a Huntington por la misma razón por la que los paradigmas dominantes no comprenden el Islam. Sí, los «latinos» o «hispanos» de origen español o portugués son hijos del colonialismo europeo y su sistema de educación, desde la escuela hasta la universidad y desde la familia hasta la iglesia. Pero nosotros pertenecemos a la versión de la historia escrita en lenguas de origen latino, tenemos un modo de ser latino y, tal como advierte Anzaldúa, todos estamos relacionados con las poblaciones indígenas y afroamericanas porque compartimos con ellos la herida colonial. Además, como he comentado en el capítulo 3, esas poblaciones no dependen más de la «aceptación» de los blancos, sean estos latinos o anglosajones, pues han comenzado a marcar sus propias sendas epistémicas. En resumen, lo que alguna vez fue un paquete de enemigos comunistas hoy ha explotado, literal y metafóricamente, y se abre en cientos de proyectos políticos originados en la experiencia y la furia de los *damnés*, es decir, en la *herida colonial*.

La herida colonial, como la polis para Aristóteles, la ciudad-estado para Maquiavelo o la emergente ciudad burguesa comercial y civilizada para Hobbes, devela las experiencias y subjetividades que dan forma al pensa-

miento, que en este caso incluye una pluriversalidad de paradigmas que no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental, organizada como una totalidad por las instituciones imperiales que controlan el significado y el dinero. La proliferación de otros paradigmas no se determina más por proyectos liberadores *uni*versales, llámense teología de la liberación o marxismo. ¿Por qué los intelectuales progresistas islámicos deberían esperar que los teólogos cristianos los liberaran? ¿Por qué los pueblos sudamericanos y caribeños de origen africano, y los indígenas americanos desde Chile hasta Canadá querrían ser liberados con ayuda de un proyecto revolucionario marxista? ¿Es imposible salvarse del liberalismo fuera del cristianismo o el marxismo (o de Europa, como sostendrían Jacques Derrida, Slavoj Žižek y Susan George)? Las explosiones provenientes de la conciencia teórica, política y ética de la herida colonial despiertan la imaginación y permiten la construcción de otro mundo, un mundo en el cual muchos mundos son posibles. Hay ejemplos concretos en América del Sur (los zapatistas, Amawtay Wasi, el Foro Social Mundial, el Foro Social América, la Cumbre de los Pueblos Indígenas)[3] y en América del Norte (los latinos que habitan en Estados Unidos). El poderío económico, político y militar imperial/colonial sigue en manos de Washington; sin embargo, *la decolonización del conocimiento y el ser* (y principalmente, de la política y la economía) no puede pensarse ni implementarse desde otra perspectiva que la de los *damnés* (no desde la perspectiva del Banco Mundial ni desde la de un marxismo actualizado o un cristianismo modernizado); es decir, desde la perspectiva –surgida después de años de padecimiento de injusticias, desigualdades, explotación y humillaciones del mundo moderno/colonial, y por el dolor de la herida colonial– de otro mundo donde la creatividad y el interés por los seres humanos y la celebración de la vida estarán por encima del éxito individual y la meritocracia, de la acumulación de dinero y de significado (por ejemplo, la carrera profesional, la satisfacción de la fama individual y de todas las demás formas en que se reproduce y se alienta la alienación). La perspectiva imperial (promovida e implementada por hombres e instituciones europeos y estadounidenses) no encuentra la solución a los problemas del mundo creados por los deseos y los diseños imperiales. Las Casas y Marx son necesarios, pero están lejos de ser suficientes. Deberían complementarse con Guaman Poma, Fanon y Anzaldúa y los cimientos críticos deberían desplazarse. La «idea de América Latina» y la «idea de América (como equivalente a Estados Unidos)» surgieron du-

rante el proceso de construcción del imaginario moderno/colonial y de la matriz colonial de poder organizada a través de las diferencias (epistémicas) coloniales e imperiales. Los temores de Huntington se justifican por la percepción de que la historia indica que el futuro de Estados Unidos no es blanco ni anglosajón. Los silencios y las ausencias de la historia están levantando la voz; el rumor de los desheredados ya no puede acallarse a pesar de las iniciativas desesperadas, como la de Huntington, y su gran éxito comercial.

¿Cómo imaginar un mundo «después de América Latina» y «después de América (como equivalente a Estados Unidos)» y el lugar de un continente que es parte de los cimientos del mundo moderno/colonial? Los pueblos indígenas exigen cambiar el nombre del lugar donde habitan, lo cual significa reinscribir la lógica cartográfica de Guaman Poma. Abya-Yala no es solo la inversión de los mapas existentes sino un cuestionamiento a la naturaleza de esos mapas. En 1570, casi al mismo tiempo en que Ortelius publicaba su «Orbis Universalis Terrarum», López de Velasco (el cronista oficial de Felipe II, a cargo de trazar el mapa de las «Indias Occidentales» y de realizar el famoso informe titulado *Relaciones geográficas de Indias*) dio por sentado que el Istmo de Panamá era la división natural entre las secciones norte y sur de las «Indias Occidentales», nombre que unos 250 años más tarde dejó de utilizarse para el continente. A partir de entonces, el nuevo nombre fue «América», y Hegel, directa o indirectamente, respetó el supuesto de López de Velasco con el agregado de que esa división natural correspondía a una diferencia entre los pueblos de las dos partes: el Sur era el proveedor de recursos naturales y mano de obra barata, y el Norte (según Hegel y Alexis de Tocqueville) era la tierra de la democracia y los derechos humanos. Es evidente que aún no se pensaba en la división entre Anglo y América Latina cuando López de Velasco, sin tener en cuenta los mapas indígenas, estableció la división del continente siguiendo su propia memoria cartográfica.

Comentamos en el capítulo 2 que en el siglo XIX, el supuesto Sur de «América» se correlacionaba con el Sur de Europa, que era inferior al resto del continente, estaba teñido de catolicismo y llevaba en sus venas sangre mora, lo que degradaba aún más al Sur de América. En resumidas cuentas, el Norte se construyó como líder del Sur y se vio como la ubicación «natural» del poder económico, político, militar y epistémico. Por lo general, dada la situación económica de Estados Unidos, parece que «América» todavía se ajusta a la idea hegeliana de la división «natural»

entre el Norte y el Sur. De hecho, para Europa y Estados Unidos, América del Sur constituye un lugar donde invertir en recursos naturales y contratar mano de obra barata; también es un sitio exótico para el turismo. Para la política europea y estadounidense, es un lugar donde buscar aliados que apoyen al G8. Y si conservamos la idea de que «América Latina» es un conjunto de países homogéneos, una civilización, como diría Huntington, la unidad subcontinental pasa a formar parte de un grupo de regiones del mundo ricas en recursos naturales pero con una pobreza cada vez mayor que también incluye África y Asia Central.

Sin embargo, en estos momentos hay una transformación en «América Latina», llevada a cabo por gobiernos de izquierda (en Venezuela, Brasil, Argentina y Uruguay) surgidos tras el fin de la Guerra Fría. La situación es distinta de la vivida durante la primera oleada de gobiernos de izquierda, como el de Fidel Castro en Cuba, pues en ese momento se luchaba contra la aplicación de la idea decimonónica del continente americano. En el plano estatal, el camino iniciado por Chávez, Da Silva, Kirchner y Tabaré Vázquez sugiere la existencia de una alianza de países atlánticos con orientación izquierdista. Chávez retomó las ideas de Bolívar y de una República Bolivariana anteriores a la invasión imperial francesa y distintas de la idea de «América Latina» del siglo XIX. Del mismo modo, como he comentado en el capítulo 3, los países andinos son cada vez menos «latinoamericanos», pues los movimientos sociales indígenas y afroandinos hacen sentir su presencia, y los pueblos indígenas participan activamente en la política estatal y local. La idea de «afrolatinidad» ha sido aceptada para denominar a los pueblos de ascendencia afroamericana que no hablan inglés sino español o portugués y que viven en América del Sur continental, no en el Caribe británico ni en América del Norte.[4] Por último, si prospera el proyecto de Lula da Silva de establecer una célula del G3 en el Sur (Brasil, Sudáfrica e India), habrá otra razón para pensar que «América Latina» es una idea que ha llegado al final de su camino y ya resulta insostenible.

Tampoco será necesario sostenerla. El Mercosur (un proyecto de integración económica formado por Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, con Bolivia y Chile como miembros asociados) y el NAFTA (el tratado de libre comercio entre México, Estados Unidos y Canadá) simbolizan dos polos opuestos. El Mercosur, cuyo miembro más poderoso es Brasil, se orienta al Sur. Brasil fue marginal en la constitución de la idea de «América Latina», pero ahora es el hermano menor de la fa-

milia, aunque no por ser el menor deja de ser grande y muy rico. El Mercosur establece una alianza «americana» que no depende del Norte. El NAFTA y el Plan Puebla-Panamá,[5] en cambio, ubican a México en una posición tensa respecto de la familia de países «latinoamericanos», ya que el país ha pasado a verse como «norteamericano» y aliado de Estados Unidos, pues gracias a esos acuerdos facilita las exportaciones estadounidenses. Con todo, México sigue siendo «latino» y marginal en América del Norte. La endeble relación entre México y Estados Unidos se complica por el tema de la inmigración y la relocalización de las maquiladoras, ya que las empresas estadounidenses están mudando sus plantas a China y el este de Asia, donde los salarios son más bajos. Sin embargo, la oposición zapatista al NAFTA y a las políticas estatales muestra que dentro de México se exige un cambio en las relaciones del país con el vecino del Norte. Resulta paradójico que hoy se invierta la idea hegeliana del continente americano: la estructura cada vez más organizada de los movimientos sociales de pueblos de origen indígena y africano, las numerosas investigaciones filosóficas, teóricas y éticas en el Caribe y América del Sur continental, y la tendencia de los Estados a dar un giro a la izquierda indican que la democracia y el respeto por los derechos humanos son cada vez más corrientes, mientras que el totalitarismo, la violación a los derechos humanos, el uso de la violencia y el conservadurismo extremo crecen en el Norte. La historia, que no ha llegado a su fin, nos dirá, quizás antes de lo que se cree, cómo será la situación después de «América Latina» y después de «América».

La transformación tectónica aparece representada en la diversidad de proyectos epistémicos, políticos y económicos indígenas –desde el de los mapuches de Chile hasta la denominada Cuarta Nación en Canadá, con los indígenas de Estados Unidos en el medio– que no respetan la división entre Latino y América Sajona ni piensan que haya una América que abarque a las demás. De modo similar, la rica diversidad de pueblos de origen africano que hablan español, portugués, inglés y practican la santería, el vudú, el candomblé, el rastafarismo y distintas variantes del cristianismo no está contenida por una identidad «anglo» o «latinoamericana» ni por los proyectos políticos que se llevan a cabo en nombre de la «latinidad» o la «anglicidad». Más aún, los latinos no han localizado su subjetividad en el territorio del Estado-nación sino en la frontera. Algunos latinos del sur asumen esas luchas y sufren amenazas por ello, pero otros aúnan esfuerzos con los latinos y los pueblos de origen indí-

gena y africano, y trabajan de manera solidaria en proyectos compartidos. Así, se establece un «diálogo *intra*cultural» (por usar una expresión de la activista afrocolombiana Libia Grueso) entre los proyectos políticos que emergen de experiencias distintas pero simultáneas de la herida colonial. El diálogo intracultural entre comunidades y proyectos subalternos genera luchas interculturales con el Estado y las instituciones que controlan las esferas de lo social: economía, política, sexualidad y género, subjetividad y saber.

Las identidades geopolíticas, según parece, no han despertado el interés de las mujeres sino hasta hace poco tiempo. Si se busca «mujer, escritora en América Latina» en Google, se obtiene muchísima información, pero no será tan fácil encontrar una cantidad significativa de textos escritos por mujeres en los que se cuestione la idea de «América Latina». Sería interesante analizar las razones por las cuales el tema de la identidad subcontinental normalmente no ha sido abordado por mujeres. Donde sí ha intervenido la mujer, desde el siglo XIX, es en el plano de la nación y la cultura nacional, tanto en «América Latina» como en «América Sajona». En realidad, fueron mujeres de origen europeo. La situación ha cambiado a partir de comienzos de la década de 1970, cuando el género y la etnicidad, por un lado, y el patriarcado y el racismo, por el otro, generaron nuevos intereses y motivaron nuevas luchas, como se aprecia en el trabajo de Anzaldúa. Los proyectos académicos y políticos feministas (los de Anzaldúa y Wynter son solo una muestra de muchos otros a los que no me he referido) atraviesan la distinción entre «América Latina» y «América Sajona» desde otro ángulo. Como las dos regiones son patriarcales, los intereses feministas de hoy no son subcontinentales sino globales y transnacionales. Las indígenas de Ecuador, por ejemplo, crean alianzas no solo en su país y en otros de la región andina sino también en Canadá y Australia. Las negras del Caribe, sea que vivan en antiguas colonias francesas, británicas o españolas, se unen con los negros para luchar contra el racismo, y con las indígenas y las blancas para combatir el patriarcado. Por lo general, la idea de que hay una «América Latina y una «América Sajona» es un obstáculo para el avance de los movimientos decoloniales, porque en lugar de connotar las luchas decoloniales, las identidades subcontinentales remiten a la esfera del Estado y el poder imperial.

El «después de América» es un proceso y un movimiento continental que erosiona las fronteras étnicas (Latino/Anglo) y geográficas (Norte-

/Sur). Comencé con el mapa de T en O y la reinterpretación que de él hicieron Mercator y Ortelius. Finalizo con la dislocación radical del continente americano y de América Latina por Guaman Poma, cuya versión de *pachakuti* es «el mundo al revés». Cuando trazó su propio mapa, el cronista peruano no siguió a Ortelius sino que actualizó la cosmología andina para dar cuenta de un mundo que no solo se había invertido por obra de los españoles sino que, como el mundo actual, se había convertido en un lugar donde coexistían lógicas que, si bien eran diferentes, estaban ligadas por la matriz colonial de los diferenciales de poder.

Así, para el imaginario continental del futuro, dar vuelta el continente (con «América Latina» arriba y «América Sajona» debajo) no será la solución. Cambiar el contenido sin cuestionar la lógica que lo sustenta es necesario pero dista mucho de ser suficiente. Una «epistemología del Sur» sería un segundo paso para borrar el recuerdo de un planeta dividido en cuatro continentes y promover un proceso de pensamiento fronterizo crítico, una epistemología a la que las personas de origen africano que habitan el continente americano, así como toda la diversidad de pueblos indígenas del Sur, los aborígenes de Estados Unidos y la Cuarta Nación de Canadá tienen mucho para aportar. En verdad, estamos en el medio de una transformación sísmica que la CNN y la BBC no muestran (quizá porque no la comprenden). Los diversos movimientos sociales vinculados por la palabra y la dirección de Internet «noalca» («No al ALCA: Área de Libre Comercio de las Américas») concluyen sus declaraciones públicas con la siguiente frase: «Otra América es posible». El mapa de Guaman Poma y su *Nueva Corónica y buen gobierno* se han convertido en un equivalente de lo que fue Maquiavelo para la historia de Europa: un punto de referencia para la otra América del futuro y para la tarea decolonial del presente. Junto a Guaman Poma, Frantz Fanon dice: «En la conclusión de este estudio, yo quiero que el mundo reconozca conmigo la puerta abierta de cada conciencia». Y la latina Gloria Anzaldúa agrega:

> En unas pocas centurias, el futuro será de las mestizas. Es que el futuro depende de la ruptura de los paradigmas, del puente que une dos o más culturas. Mediante la creación de una mitología nueva –es decir, del cambio en la manera de percibir la realidad, de vernos a nosotras mismas y de conducirnos–, las mestizas creamos una nueva conciencia.[6]

Notas

Prólogo. Separar las palabras y las cosas

1. Lewis, Martin W. y Wiggen, Karen E. (1997), *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*, Berkeley, University of California Press.

2. Escobar, Arturo (2004), «"World and knowledges otherwise": the Latin American modernity/coloniality research program», *Cuadernos del CEDLA*, vol. 16, pp. 31-67.

3. «Chicanos» y «latinos» son términos con los que se autodenominan los pobladores de Estados Unidos de origen mexicano y caribeño, respectivamente. «Latinos» ha sido generalizado, e incluye a los chicanos, aunque sin borrar la historia particular de cada grupo (por ejemplo, portorriqueños, cubanos, mexicanos). Toda esa variedad refleja, como lo he mencionado, una forma de identificación propia para oponerse a la denominación de «hispanos» impuesta por el gobierno angloamericano de Richard Nixon.

4. Si se desea profundizar en el tema de la «naturaleza» según la mentalidad española imperial, véanse mis comentarios al libro de José de Acosta (2002), *Natural and Moral History of the Indies*, traducido por Frances López-Morilla y editado por Jane E. Mangan. Durham, NC, Duke University Press, pp. 451-519. [*Historia natural y moral de las Indias*, Madrid, Historia 16. Historia Viva, 1987.] Para conocer la visión actual del tema de la «naturaleza» y «América Latina», véanse Arturo Escobar (1989), *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, CEREC; y Gabriela Nouzeilles (ed.) (2002), *La naturaleza en disputa: retóricas del cuerpo y del paisaje en América Latina*, Buenos Aires, Paidós.

5. Ariruma Kowii. «Barbarie, civilizaciones e interculturalidad», en Catherine Walsh (ed.) (2005), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*, Quito, Universidad Andina y Abya-Yala, pp. 277-296. El intelectual aimara Marcelo Fernández Osco se ha dedicado a estudiar en profundidad los conceptos aimara del derecho y la justicia –su trabajo es fundamental para entender la producción

académica– que se oponen a las ideas «latinoamericanas» dominantes y muestran las limitaciones de los relatos nacionales y estatales sobre la educación, la democracia y la equidad, entre otros conceptos. Véase Marcelo Fernández Osco (2000), *La ley del Ayllu*, La Paz, PIEB; y (2001), «La ley del Ayllu: justicia de acuerdos» y «Descolonización jurídica», *Tinkazo: Revista boliviana de ciencias sociales*, vol. 9, pp. 11-28 y 41-44.

6. Catherine Walsh ha elaborado recientemente una compleja teoría de la noción de interculturalidad, tal como lo refleja su ponencia «Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad», presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural, celebrado en México el 27 de octubre de 2004. (La dirección de correo electrónico de la autora es cwalsh@uasm.edu.ec.) En el capítulo 3, me explayo sobre la cuestión de la interculturalidad.

7. Parte de estas ideas aparecen en el epílogo de la edición en inglés (2000) de mi libro *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, NJ, Princeton University Press, y en el prefacio a la edición castellana del libro (2003), *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

Capítulo 1. América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo

1. O'Gorman, Edmundo (1958), *La invención de América: el universalismo de la cultura occidental*, México, Universidad Autónoma de México.

2. El carácter imperial de Estados Unidos se hizo evidente al final de la Guerra Fría. Véase, por ejemplo, Neil Smith (2003), *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*, Berkeley, University of California Press. A partir de la guerra de Irak, publicaciones como *The New York Times*, *Foreign Affairs* o *Harvard International Review*, por ejemplo, empezaron a hablar de «imperialismo con reparos» e «imperialismo suave».

3. Uno de los defensores del «imperialismo suave» es el ex socialista Michael Ignatieff. Véanse www.wsws.org/articles/1999/nov1999/koso-n27.shtml, y www.-counterpunch.org/neumann12082003.html. Sebastian Mallaby también respalda ese concepto; véase el artículo publicado en *Foreign Affairs*, marzo-abril, 2002, disponible en www.foreignaffairs.org/20020301facomment7967/sebastian-mallaby/the-reluctant-imperialist-terrorism-failed-states-and-the-case-for-american-empire.html.2.

4. Me ocupé de estos temas en detalle en «Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of decoloniality», en Grosfoguel, Ramón, Maldonado-Torres, Nelson y Saldívar, José David (comps.) (en prensa),

Coloniality, Transmodernity and Border Thinking, Durham, NC, Duke University Press.

5. Uno de los primeros casos es el de Guaman Poma de Ayala, con su análisis del Virreinato del Perú a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Véase el capítulo 3.

6. *Pachakuti* es una palabra aimara difícil de traducir. *Pacha* podría interpretarse como la confluencia energética entre espacio y tiempo, y por consiguiente, la radiación de vida. *Kuti* podría tomarse como un giro violento, una «revolución» en términos occidentales. Con la palabra *pachakuti*, los pueblos andinos se referían a lo que les aconteció con la llegada de los españoles. En el capítulo 2, retomo el tema de la conceptualización indígena del «descubrimiento y la conquista» y su importancia en las historias coloniales de América del Sur y el Caribe.

7. El factor político-económico, decisivo en la configuración de la matriz colonial de poder, es explicado por el historiador económico argentino Sergio Bagú (1949) en *Economía de la sociedad colonial: ensayo de historia comparada de América Latina*, Buenos Aires, El Ateneo. La importancia de la transformación mundial de la apropiación de tierras es analizada por el politólogo alemán Carl Schmitt ([1950] 2003) en *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, traducido al inglés por G. L. Ulmen, Nueva York, Telos Press. [*El nomos de la tierra en el derecho de gentes del Ius Publicum europaeum*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1979.] Esos dos ensayos son anteriores a la teoría de O'Gorman de la invención de América. Para un análisis del derecho internacional, la expansión colonial y la apropiación de tierras desde una perspectiva opuesta a la de Schmitt (es decir, desde el punto de vista del espacio geopolítico de las historias y sensibilidades coloniales más cercano al de Bagú y O'Gorman), véase Siha N'Zatioula Grovogui (1996), *Sovereigns, Quasi Sovereigns, and Africans*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

8. Ejército Zapatista de Liberación Nacional, Declaración de la selva Lacandona, enero de 1994.

9. Como es sabido, la idea de la dependencia fue introducida por el economista argentino Raúl Prebisch a finales de la década de 1950, para explicar por qué los países del Tercer Mundo no se desarrollaban en el plano económico como lo hacían los del Primer Mundo. Prebisch no era marxista sino un economista liberal del Tercer Mundo. Sociólogos y economistas de Brasil, Chile, Perú y México tomaron esa idea y elaboraron la «teoría de la dependencia» para explicar las relaciones de poder entre los países imperiales como Estados Unidos y las ex colonias, como las de América Latina. Véase una reseña actualizada en Ramón Grosfoguel (2000), «Developmentalism, modernity and dependency theory in Latin America», *Nepantla: Views from South*, vol. 1, nº 2, pp. 347-374.

10. De Las Casas, Bartolomé (1967), *Apologética Historia Sumaria* [hacia 1552], México, Universidad Autónoma de México, vol. II, pp. 637-654.

11. Dos siglos y medio más tarde, Immanuel Kant actualizó a Las Casas. Los turcos fueron el tema en común, pero Kant apuntaba a los bárbaros noroccidentales: «Como Rusia no ha desarrollado características definitivas a partir de su potencial natural, como Polonia ya no tiene características propias y los turcos europeos nunca las han tenido y nunca adquirirán lo necesario para definir un carácter nacional, la descripción de esas naciones puede pasarse por alto en este contexto». (Kant, Immanuel [1996], *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, traducido al inglés por Victor Lyle Dowdell, Carbondale, Southern Illinois Press, p. 233. [*Antropología en sentido pragmático*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.]) «Las costumbres bárbaras» de Las Casas pasaron a ser «caracteres nacionales» en Kant y la vara con la que se medía a los pueblos conforme a su racionalidad y sus limitaciones en la comprensión de lo bello y lo sublime.

12. Recordemos que en ese momento de la historia mundial no existía «América Latina» como tal, sino solo las colonias de los imperios español y portugués en las Indias Occidentales o, según algunos contemporáneos, América o el Nuevo Mundo.

13. *Abya-Yala* es una expresión en lengua kuna que significa «región de vida». En la actualidad, desde Chile hasta Canadá, los pueblos indígenas la utilizan para referirse al «continente de vida» que coexiste con lo que los europeos denominaron «América». La coexistencia de los dos nombres es un problema sólo para los europeos que piensan que existe una relación biunívoca entre las palabras y los objetos que designan. La asignación de nombres fue decisiva para los europeos en la colonización mental, pues ellos se «apropiaron» del continente mediante la negación de los nombres existentes y la asignación de nombres nuevos que se ajustaran a la cosmología cristiana.

14. De Sevilla, Isidoro ([1911] 1957), *Etimologiarum sive originum: Libri X*, W. M. Lindsay (ed.), Londres, Oxford University Press.

15. Hacia 1540, Gerardus Mercator denominó «India Nova» a lo que luego sería América. Véase www.henry-davis.com/MAPS/Ren/Ren1/406C.htm. Abraham Ortelius trazó el mapa de la cuarta parte del mundo en su famoso «Orbis Universalis Terrarum». Véase www.artbeau.com/images_world/Ortelius_World_z.jpg.

16. San Agustín ([1467] 1984), *Concerning the City of God against the Pagans*, traducido por Henty Bettenson, introducción de John O'Meara, Londres, Penguin. Las cursivas son mías.

17. El término «invención», que O'Gorman usa en reemplazo de «descubrimiento», es un claro ejemplo. El historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot también transformó la geografía y la geopolítica del conocimiento, y mostró que el «silencio» que rodeó la revolución haitiana evitó que se contara la

historia completa, y así solo se ha difundido la versión eurocéntrica. Véase Michel-Rolph Trouillot (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press. Sibylle Fischer retoma la idea de Trouillot y asegura que ese silencio constituyó un acto de «reconocimiento» y «negación» a la vez. Véase Sibylle Fischer (2004), *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham, NC, Duke University Press. La «negación» es un mecanismo básico de la producción y reproducción de la diferencia colonial e imperial de los siglos XVI, XIX y XXI, un proceso que preserva la hegemonía del imaginario de Occidente, creado en griego, latín y las seis lenguas europeas imperiales modernas, que niega, precisamente, la potencialidad de las demás lenguas y las epistemologías que entrañan –su saber potencial– en la configuración del orden mundial.

18. Si se desea conocer en detalle los circuitos comerciales anteriores al año 1500, véase Janet Abu-Lughod (1989), *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250-1350*, Nueva York, Oxford University Press. Para profundizar en el tema del surgimiento del circuito comercial atlántico, véase Walter D. Mignolo (2003), *Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

19. Véase www.nativeweb.org/pages/legal/indig-romanus-pontifex.html.

20. Véase http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Requerimiento.htm.

21. Quijano, Aníbal (2000), «Coloniality of power, eurocentrism, and Latin America», *Nepantla: Views from South*, vol. 1, nº 3, pp. 533-580.

22. Abu-Lughod, *Before European Hegemony*, p. 355.

23. Abu-Lughod, op. cit., pp. 361-363.

24. El «orientalismo», noción propuesta por Edward Said en 1978 en *Orientalismo* (Barcelona, Debate, 2002), y antes tratada en francés en el norte de África (véase Abdelkebir Khatibi (1983), «L'orientalisme desorienté», en *Maghreb pluriel*. París, Denoël, pp. 113-146), no podría haberse concebido sin una idea previa de «occidentalismo». Sin embargo, a diferencia del «orientalismo», el «occidentalismo» no fue un objeto de estudio sino *el locus* de enunciación.

25. Si se desea consultar una revisión crítica de la «idea» de Europa, véase Roberto Dainotto (2007), *Europe (in Theory)*, Durham, NC, Duke University Press. Dainotto transforma el centro epistémico del conocimiento del siglo XVIII, ubicado en Francia, Inglaterra y Alemania que produjo las ideas tanto de Oriente como del sur de Europa. El autor ubica la mirada epistémica en la historia del Sur y cuestiona la supuesta neutralidad de la geopolítica del conocimiento con la cual se definieron y categorizaron el Oriente y el Sur. Además, en ese período histórico se hizo la división del mundo en cuatro razas y se revivió la idea de las cuatro religiones en auge en el siglo XVI: cristianismo, judaísmo, islamismo y «el resto». Véase Masuzawa, Tomoko (2005), *The In-*

vention of World Religons: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago, University of Chicago Press. Es evidente que la «idea de América Latina» atraviesa la configuración secular de los continentes según la raza y la relación entre las religiones y los continentes.

26. Coronil, Fernando (1955), «Beyond Occidentalism: toward nonimperial geohistorical categories», *Cultural Anthropology*, vol. 11, nº 1, pp. 52-87. Mignolo, Walter D. (1998), «Post-occidentalismo: el argumento desde América Latina», *Cuadernos Americanos*, vol. 12, nº 1, pp. 143-166.

27. Huntington, Samuel (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Nueva York, Simon & Schuster. [*El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.] En el capítulo 3 del presente libro se aborda la ideología de Huntington en detalle.

28. Véase Sun Ge, «How does Asia mean?», *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 1, nº 1, 2000, pp. 13-47; vol. 1, nº 2, 2000, pp. 320-341. Con el fin de la Guerra Fría se incorporó a la agenda geopolítica la cuestión de la división continental. Las reflexiones de Sun Ge no son las únicas que se han hecho sobre Asia. Véase, por ejemplo, Wang Hui, «Imagining Asia: a genealogical analysis», disponible en www.lse.ac.uk/collections/LSEPublicLecturesAndEvents/pdf/20040512Hui.pdf. Véase también Jang In-sung, «Discourse on East Asia in Korea and Asian identity», disponible en www.waseda-coe.cas.jp/e/symposium0312/sympo03-s2jang-e.pdf.

29. Véase Walter D. Mignolo (2004), *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*, 2ª ed., Michigan, University of Michigan Press, capítulo 5.

30. Sun Ge, op. cit., p. 14.

31. Sun Ge, ibídem.

32. Said, citado por Sun Ge, op. cit., p. 13.

33. Sun Ge, ibídem.

34. Sun Ge, op. cit., p. 14.

35. Véanse V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1988; y *The Idea of Africa (African Systems of Thought)*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1994. En África también existe el debate sobre los supuestos históricos de la división continental nacidos del imperialismo neoliberal. Además de Mudimbe, véase Achille Mbembe (2000), «At the edge of the world: boundaries, territoriality and sovereignty in Africa», *Public Culture*, vol. 12, nº 1, disponible en www.newschool.edu/gf/publicculture/backissues/pc30/mbembe.html.

36. Véase Walter D. Mignolo, «The geopolitics of knowledge and the colonial difference», *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, nº 1, 2000, pp. 57-97.

37. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. México, Edicol, 1977.

38. Murena, Héctor A. (1954), *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sudamericana, p. 163.

39. Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992), «Americanity as a concept; or the Americas in the modern world-system», *International Social Science Journal*, vol. I, nº 134, pp. 549-556.

40. Quijano y Wallerstein, op. cit., p. 549.

41. Los lectores que no sean muy afectos a la jerga de las ciencias sociales sabrán disculpar mi uso de algunos términos técnicos. Dentro de lo posible, trato de evitarlos, pero no siempre se puede, y este es un ejemplo. Sin presentar este concepto, no habría podido evadir el marco en el que me encierra el uso del lenguaje cotidiano actual. Por eso, debemos considerar esta noción, al igual que la de colonialidad, como la llave que abre la puerta tras la cual se oculta un panorama protegido por un enorme cerco. La idea de heterogeneidad histórico-estructural no surgió en los debates de académicos europeos o estadounidenses que giraron en torno de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, sino de la experiencia de la construcción/la invención/el descubrimiento colonial de América tal como lo analiza el sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Capítulo 2. «América Latina» y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial

1. Williams, Eric (1944), *Slavery and Capitalism*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, p. 42. [*Capitalismo y esclavitud*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.]

2. Immanuel Kant ([1792] 1954), «What is Enlightenment?» [¿Qué es la Ilustración?], en Peter Gay (ed.) *The Enlightenment: A Comprehensive Anthology*, Nueva York, Simon & Schuster, p. 384. Eduardo Mendieta observa que la traducción estándar del término kantiano *Unmudigkeit* es «madurez autoimpuesta».

3. Ardao, Arturo (1993), *Génesis de la idea y el nombre de América Latina*. Caracas, Coedición Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), p. 19.

4. Ardao, Arturo, op. cit. Véase también *América Latina y la latinidad. 500 años después*. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 1993.

5. Sobre el surgimiento de la conciencia criolla en las colonias españolas, véase Sam Cogdell (1992), «Criollos, gachupines, y "plebe tan en extremo plebe": retórica e ideología criollas en *Alboroto y motín de México* de Sigüenza y Góngora», en Mabel Moraña (ed.), *Relecturas del barroco de Indias*, Hannover, Ediciones del Norte, pp. 245-280. Sobre la conciencia criolla en las colo-

nias portuguesas, véase Costigan, Lucía Helena, «La cultura barroca y el nacimiento de la conciencia criolla en el Brasil», en Mabel Moraña (ed.), op. cit., pp. 303-324.

6. El de Guaman Poma de Ayala es uno de numerosos ejemplos. Véase el capítulo 3.

7. Echeverría, Bolívar (1988), *La modernidad de lo barroco*, México, Era, p. 82. Las cursivas son mías.

8. Para el lector que no esté familiarizado con la historia de la teoría política puede resultar algo confuso encontrarse con estas definiciones de republicanismo y liberalismo. A la luz de las experiencias contemporáneas, estos conceptos parecen referirse a lo contrario de lo que denotan las definiciones originales. Si analizamos el gobierno de George W. Bush, quizá podamos concluir que el neoliberalismo es una combinación de ambos: libre comercio y libre empresa con un Estado que controla la seguridad nacional, la política exterior y el resto del mundo en el plano militar. Pero aún falta algo: el legado del republicanismo y el liberalismo secular se combina con el conservadurismo secular (es decir, con una ideología que hunde sus raíces en los valores morales del Cristianismo). En consecuencia, se trata de una interesante fusión de Iglesia y Estado, disfrazada con un discurso secular ambiguo en el que la centralización estatal va de la mano de una fuerte apuesta por el libre comercio. Lo que en verdad está en juego en este complejo panorama es el respaldo liberal a la libertad individual, que de hecho se ve restringida en más de un frente: por el control que se ejerce en nombre de la seguridad nacional (por ejemplo, el control racial y geopolítico de la inmigración) y por el control que se ejerce en virtud de los valores morales del gobierno (por ejemplo, el control del género y la sexualidad que lleva a la prohibición de las uniones entre homosexuales).

9. Un buen estudio sobre la Argentina del siglo XIX es el de Natalio Botana (1984), *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*, 1ª ed., Buenos Aires, Sudamericana. El texto editado por José Antonio Aguilar y Rafael Rojas (2002), *El republicanismo en Hispanoamérica: ensayos de historia intelectual y política*, México, Fondo de Cultura Económica, ofrece una visión más amplia del siglo XIX en toda América Latina.

10. Citado en Miguel Rojas Mix (1997), *Los cien nombres de América Latina: eso que descubrió Colón*, San José, Editorial Universitaria de Costa Rica, p. 352. Un análisis reciente de las consecuencias de las observaciones de Bilbao aparece en Walter D. Mignolo y Madina Tlostanova (en prensa), «The logic of coloniality and the limits of postcoloniality», en Krishnaswamy, Revathi y Hawley, John (eds.), *The Postcolonial and the Global: Connections, Conflicts, Complicities*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

11. Citado en Miguel Rojas Mix, op. cit., p. 350.

12. Leopoldo Zea. *The Role of the Americas in History*. Introducción de Amy A. Oliver. Traducción de Sonja Karsen. Nueva York, Rowman & Littlefield, 1992. [*América en la historia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1957.]

13. Stavenhagen, Rodolfo (1965), «Class, colonialism and acculturation», *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, nº 7, pp. 53-77. González Casanova, Pablo (1965), «Internal colonialism and national development», *Studies in Comparative International Development*, vol. 1, nº 4, pp. 27-37.

14. Immanuel Kant, *Observations on the Beautiful and the Sublime* ([1764] 1960), traducción de John T. Goldthwait, Berkeley, University of California Press. Véase en especial la sección IV. [*Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.]

15. Whitten, Jr., Norman E. y Quiroga, Diego (1995), «Ecuador», en Pérez-Sarduy, Pedro y Stubbs, Jean (comps.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, Londres, Minority Rights Publications, pp. 287-318.

16. Santiago Castro-Gómez, en conversación personal acerca de su investigación actual sobre las configuraciones raciales en la Colombia del siglo XVII.

17. Nelson Maldonado-Torres, presentación oral en el curso de grado «The clash of empires» [El choque de imperios], a cargo de Ebrahim Moosa y Walter D. Mignolo, Universidad de Duke, primavera de 2004.

18. Fanon ([1952] 1967) observa: «No es porque el indochino descubrió una cultura propia que se rebela. Es porque, "así de simple", estaba volviéndosele imposible respirar» (Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, traducción de Charles Lam Markmann, Nueva York, Grove Press, p. 226. [*Piel negra, máscaras blancas*, traducción de G. Charquero y Anita Larrea, Buenos Aires, Schapire Editor, 1974.]). En el mismo sentido, Anzaldúa (1987) afirma: «La frontera entre Estados Unidos y México es una herida abierta contra la cual el Tercer Mundo choca y se desangra» (Anzaldúa, Gloria, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza,* San Francisco, Aunt Lute Books, p. 25).

19. Michelet, Jules ([1831] 1900), *Histoire et philosophie*, París, Denoël, pp. 73-74.

20. Brague, Rémi (1992), *Europe, la voie romaine*, París, Gallimard.

21. Brague, Rémi, op. cit., p. 40.

22. Brague, Rémi, op. cit., p. 53.

23. Juan Bautista Alberdi ([1852] 1915), *Bases y puntos de partida para la organización nacional.* Buenos Aires, La Cultura Argentina. (Hay varias ediciones posteriores.) Es interesante observar que Alberdi se coloca a sí mismo en Grecia, adonde emigraron los egipcios, y que, según el intelectual argentino, la misma ley que «atrajo» a los egipcios a Grecia movió a los griegos a civilizar la Península Itálica.

24. Citado en Arturo Ardao, op. cit.

25. Citado en Arturo Ardao, op. cit., pp. 153-167.

26. Citado en Arturo Ardao, op. cit., p. 54.

27. Citado en Arturo Ardao, op. cit., p. 165.

28. Zea, Leopoldo, op. cit., pp. 121-136. No es casual que del mismo tema se ocupe Ángeles Huerta González, académica de Galicia. Véase *La Europa periférica: Rusia y España ante el fenómeno de la modernidad*. Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 2004.

29. McGuinness, Aims (2003), «Searching for "Latin America": race and sovereignty in the Americas in the 1850s», en Appelbaum, Nancy P., Macpherson, Anne S. y Rosemblatt, Karin Alejandra (eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*, Chapel Hill, NC, University of North Carolina Press, pp. 87-107.

30. Citado en Aims McGuinness, op. cit., p. 99. El poema de Torres Caicedo se publicó por primera vez en *El Correo de Ultramar*, París, 15 de febrero de 1857. Disponible en línea: http://www.filosofia.org/hem/185/18570215.htm.

31. Georg W. F. Hegel ([1837] 1991), *The Philosophy of History*, traducción de J. Sibree, Amherst, Prometheus Books, p. 81. Las cursivas son mías. [*Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Claridad, 2005, y varias ediciones.]

32. El conservador español José Donoso Cortés publica su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* en Francia en 1852, el mismo año en que Karl Marx publica *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

33. En este texto, utilizo la palabra «colonialismo» en dos contextos (o universos de discurso, para emplear el término de la filosofía analítica) distintos. En uno, el colonialismo es la esfera que complementa el imperialismo como proyecto histórico. También utilizo el par «imperialismo/colonialismo» para referirme a los imperios ubicados en el frente Atlántico y construidos sobre la base de la economía capitalista durante los últimos 500 años (España, Holanda, Francia, Inglaterra y Estados Unidos). Durante el período denominado con esos términos, hubo varios momentos históricos imperiales y coloniales distintos en el continente americano, en Asia y en África. La premisa de la que parto es que no puede haber imperialismo sin colonialismo; el colonialismo es una parte constitutiva del imperialismo, así como la colonialidad lo es de la modernidad. Por otro lado, uso el término «colonialismo» en el sentido de la ideología oculta o disfrazada del mundo moderno/colonial, es decir, del Cristianismo y el imperio monárquico español de los siglos XVI y XVII (presentado como «conversión» y «castellanización»), y del secularismo y los imperios de los Estados-nación (Inglaterra, Estados Unidos, la Unión Soviética), presentado como misión civilizadora, socialismo y dictadura del proletariado, o democracia de mercado. En síntesis, en ambos casos, el imperialismo/colonialismo es un

proyecto histórico, si bien el imperialismo/colonialismo español es distinto del inglés o el estadounidense. Al mismo tiempo, todos están atravesados por la *retórica de la modernidad* (salvación, progreso, bienestar para todos) y la *lógica de la colonialidad* (el racismo que justifica la explotación, la opresión, la marginación, la apropiación de la tierra y el control de la autoridad).

34. Larrain, Jorge (2000), *Identity and Modernity in Latin America*, Londres, Blackwell, p. 67. [*Identidad y modernidad en América Latina*, México, Océano, 2004. Traducción del Instituto Cubano del Libro.]

35. Fanon, Frantz ([1961] 1991), *The Wretched of the Earth,* traducción de Constance Farrington, Nueva York, Grove Weidenfeld, p. 61. [*Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963.]

36. Trouillot, Michel-Rolph (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Boston, Beacon Press.

37. Quijano, Aníbal (2000), «Coloniality of power, eurocentrism and Latin America», *Nepantla: Views from South*, vol. 1, nº 3, pp. 533-580.

38. Gordon, Lewis (2000), *Existentia Africana: Understanding Africana Existential Thought*, Nueva York, Routledge, pp. 159-160.

39. Gordon, Lewis, op. cit., pp. 159-160. Las cursivas son mías.

40. De Sousa Santos, Boaventura, «The World Social Forum: a user's manual», disponible en línea: www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/fsm_eng.pdf.

Capítulo 3. Después de América Latina: la herida colonial y la transformación epistémica geopolítico-corporal

1. Véase *Global Trends 2015*, disponible en http://www.cia.gov/nic/NIC_globaltrend2015.html#link13h.

2. Utilizo «epistémico» para referirme a los principios, la conceptualización y la normativa del conocimiento tal como han sido naturalizados, por ejemplo, en las ciencias sociales y las humanidades. La «transformación» que explico aquí se ha producido en el Tercer Mundo y en la producción intelectual de las «minorías» residentes en Estados Unidos. En la biografía y la geografía de las comunidades configuradas racialmente se reclama el derecho a saber y a criticar el conocimiento imperial, como reacción a la devaluación impuesta por las potencias imperiales al saber no occidental en los últimos 500 años.

3. Wynter, Sylvia (1995), «1492: A New World view», en Lawrence Hyatt, Vera y Nettleford, Rex (comps.), *Race, Discourse and the Origin of the Americas: A New World View*, Washington, Smithsonian Institution, pp. 5-57. Si se desea consultar una exposición ampliada de esas ideas, en diálogo con el proyecto de investigación sobre la modernidad/colonialidad, véase Sylvia Wynter

(2003), «Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom», *The New Centennial Review*, vol. 3, nº 3, pp. 257-337.

4. Castro-Gómez, Santiago (2003), «La hubris del punto cero: biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)», manuscrito, 2003.

5. Fanon, Frantz ([1952] 1967), *Black Skin, White Masks*, traducido por Charles Lam Markmann, Nueva York, Grove Press, pp. 17-18. [*Piel negra, máscaras blancas*, traducción de G. Charquero y Anita Larrea, Buenos Aires, Schapire Editor, 1974.]

6. Fanon, op. cit., p. 18.

7. Hago hincapié en el paradigma de la coexistencia (otra lengua, otro pensamiento, otra lógica) en *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2000, pp. 313-338. [*Historias locales, diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.] En particular, véase el prefacio a la edición en español.

8. Mudimbe, V. Y. (comp.) (1992), *The Surreptitious Speech:* Présence Africaine *and the Politics of Otherness. 1947-1987*, Bloomington, Indiana University Press, p. xvii.

9. Henry, Padget (2000), *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*, Nueva York, Routledge.

10. Henry, op. cit., p. 3.

11. Henry, ibídem.

12. Henry, ibídem.

13. La política de identidad angloamericana expuesta por Samuel Huntington, y su temor a los hispanos/latinos, aparece en *¿Quiénes somos?: los desafíos a la identidad nacional estadounidense* (Barcelona, Paidós Ibérica, 2004), en especial, en el capítulo 9. Huntigton, politólogo de la Universidad de Harvard, escribió durante el gobierno de Bill Clinton *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (Barcelona, Paidós Ibérica, 1997), que, visto desde hoy, se parece más a un anuncio de lo que vendría que un análisis político. En esos dos libros, Huntington presenta al Islam en contra de Occidente y a los latinos en contra de los angloamericanos.

14. Existe mucha bibliografía sobre Haití. En relación con mi argumento, véase Michel-Rolph Trouillot (1995), *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Nueva York, Beacon Press. Véase también Susan Buck-Morss (2000), «Hegel and Haiti», *Critical Inquiry*, vol. 26, nº 4, pp. 821-865.

15. Algunos de los trabajos realizados en el noroeste de Ecuador, en colaboración con la Universidad Andina Simón Bolívar, se incluyen en Juan García Salazar (comp.) (2003), *Historia de vida Papá Roncón*, Quito, Fondo Documental Afro-Andino. García Salazar es una de las figuras más destacadas entre

los afroecuatorianos que trabajan por la reactivación de la historia y la incorporación de otra epistemología en la geopolítica del conocimiento. Véase también el trabajo conjunto de Catherine Walsh y Edizon León (prestigioso miembro de la nueva generación de investigadores del Fondo Documental Afro-Andino), «Afro-Andean thought and diasporic ancestrality», presentado en la conferencia de la Asociación Caribeña de Filosofía, Cambiando la geografía de la razón, celebrada en Barbados, en mayo de 2004.

16. Véase Frantz Fanon ([1961] 1991), *The Wretched of the Earth*, traducido por Constance Farrington, Nueva York, Grove Weidenfeld, pp. 39-40. [*Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.]

17. Véase Walter D. Mignolo (2002), «The Zapatistas' theoretical revolution: its historical, ethical and political consequences», *Review*, vol. xxv, nº 3, pp. 245-274.

18. En una comunicación personal, Catherine Walsh y Edizon León señalaron la actitud peyorativa de Guaman Poma con el pueblo africano. Si bien tal actitud no es digna de elogio, no deberíamos por ello pasar por alto su doble crítica. Las Casas cometió el mismo error, pero luego lo reconoció; Marx previó el nacimiento de una burguesía en la India similar a la europea como un paso necesario anterior a la revolución socialista. Los tres pensadores se caracterizan por su conciencia crítica a pesar de su falta de visión en materia racial. En el caso de Guaman Poma, debe tenerse en cuenta la diferencia colonial en una posición subalterna. La idea de «América Latina» lleva implícita la consideración de los indios como problemáticos y de los afroamericanos como ausentes.

19. La lógica de la política lingüística y epistemológica (un argumento sobre las razones y el modo de cambiar la geopolítica y la biopolítica del conocimiento) se muestra en la teoría del intelectual y activista de Otavalo Ariruma Kowii (2005), expuesta en «Barbarie, civilizaciones e interculturalidad», en Walsh, Catherine (comp.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito, Universidad Andina y Abya-Yala, pp. 277-296.

20. Luis Macas, reelegido como presidente de CONAIE en abril de 2004, secretario de Agricultura de Lucio Gutiérrez durante 204 días, y presidente de Amawtay Wasi, ha escrito varios artículos en los que la noción de interculturalidad interactúa con los conceptos celebrados por el Estado (la democracia, por ejemplo) que se utilizan para hacer exactamente lo contrario de lo que significan. La interacción entre interculturalidad y democracia permite ubicarse en un nuevo punto de partida, desvincularse del círculo cerrado de la teoría política de Occidente. Véase el artículo de Luis Macas sobre interculturalidad y economía disponible en http://icci.nativeweb.org/boletin/63/macas.html; véase también el artículo del mismo autor disponible en http://conaie.nativeweb.org/conaie5.html. Si se desea consultar un estudio académico sobre el concepto de interculturalidad en diálogo con teorías afines (el proyecto modernidad/colonialidad) y su contraste con las

perspectivas inscritas dentro de la modernidad, incluso las progresistas, véase Catherine Walsh (en prensa), «Interculturality and coloniality of power: An "other" thinking and positioning from the colonial difference», en Grosfoguel, R., Saldívar, J. D. y Maldonado-Torres, N. (comps.), *Coloniality of Power, Transmodernity and Border Thinking*, Durham, NC, Duke University Press.

21. Véase Vine Deloria hijo ([1969] 1988), *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, p. 11.

22. Véanse los artículos de Luis Macas disponibles en http://icci.nativeweb.org/boletin/19/macas.html y http://icci.nativeweb.org/boletin/33/presentacion.html. Catherine Walsh, de la Universidad Andina Simón Bolívar, de Quito, ha realizado innumerables trabajos con la comunidad y los intelectuales indígenas, y ha escrito valiosos ensayos en los que presenta los factores esenciales del movimiento indígena con relación al proceso de decolonialidad epistémica y explica el significado de la interculturalidad en los discursos indígenas, en contraposición al uso del término en el discurso estatal. Véanse Walsh, «Bases teóricas para la (re)construcción del movimiento indígena», trabajo presentado en un encuentro de líderes indígenas de Ecuador, convocado por Luis Macas (Quito, julio de 2004, mimeo); y Grosfoguel, R., Saldívar, J. D. y Maldonado-Torres, N. (comps.) (en prensa), *Coloniality of Power, Transmodernity and Border Thinking*, Durham, NC, Duke University Press.

23. Si se desea tener un panorama general de Amawtay Wasi en la historia de las universidades de Occidente, desde el Renacimiento hasta la universidad corporativa, incluidas la expansión colonial a partir del siglo XVI y la fundación de universidades coloniales, véase Walter D. Mignolo (2003), «The role of the humanities in the corporate university», *Nepantla: Views from South*, vol. 4, nº 1, pp. 97-120. El informe sobre la Universidad Intercultural se publicó recientemente con el título *Aprender en la sabiduría y el buen vivir*, París y Quito, Unesco, 2004. No es sencillo el acceso a la publicación y aún no he podido consultarla.

24. Nótese que considero a la teología, la egología y la organología como tres caras distintas (con efectos acumulativos) de la epistemología moderna, desde el Renacimiento hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial y el inicio de la Guerra Fría, pasando por la Ilustración. *Cybernetics*, de Norbert Wiener, obra que marca el inicio del marco epistémico organológico, fue publicado en 1948.

25. Véase el documento conjunto realizado por el Instituto Científico de Culturas Indígenas (institución en la que se concibió la creación de Amawtay Wasi), disponible en http://icci.nativeweb.org/boletin/19/uinpi.html.

26. Véase Walter D. Mignolo, «The Zapatistas' theoretical revolution».

27. Véase la reproducción del mapa en el Epílogo.

28. Entre otros, véanse González Casanova, Pablo, «"Los Caracoles" zapatistas: redes de resistencia y autonomía», disponible en www.memoria.com.mx/177/gonzalez.htm; Ornelas, Raúl (2004), «La autonomía como eje

de la resistencia zapatista: del levantamiento armado al nacimiento de Los Caracoles», en Ceceña, Ana Esther (comp.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 133-174, libro que estaba en proceso de producción editorial cuando se anunció el alerta rojo de los zapatistas, al que siguió una serie de comunicados públicos. Si se desea leer un resumen de la cuestión, véase www.leftturn.org/Articles/SpecialCollections/ZapatistaRedAlert.aspx.

29. Lockhart, James (1999), «Double mistaken identities», *Of Things of the Indies: Essays Old and New in Early Latin American History*, Stanford, CA, Stanford University Press, p. 99.

30. Tras el giro progresista que han experimentado los Estados sudamericanos en la era postsoviética, con Chávez en Venezuela, Da Silva en Brasil, Kirchner en Argentina y Tabaré Vázquez en Uruguay, debe considerarse seriamente el concepto de interculturalidad y tratar que las cosas se vean desde otra perspectiva. De lo contrario, si la administración del Estado no se aparta del modelo europeo y estadounidense, la violencia y la manipulación imperial se perpetuarán en el tiempo. Es difícil que el camino hacia «otros mundos posibles» surja de los modelos republicano, marxista o liberal (en América del Sur, el *ethos* criollo o latinoamericano, por ejemplo). Distintos elementos de esos modelos modernos deberían incorporarse en las perspectivas del *ethos* indígena o el afroamericano que promueven proyectos de desvinculación (política, económica, ética, epistémica) propuestos y ejecutados por hombres y mujeres que están inmersos en ese *ethos*.

31. Sin embargo, el nuevo proyecto de Unión Sudamericana pone en cuestión la idea de América Latina desde el Estado mismo, no ya desde la sociedad civil o política. Véanse las «Palabras finales» del presente capítulo.

32. Véase Escobar, Arturo (2003), «Worlds and knowledges otherwise: the Latin American modernity/coloniality research program», *Cuadernos del CEDLA*, nº 16, pp. 31-67. En relación con este trabajo, véase también el dossier al que hace referencia el título de la monografía de Escobar, disponible en www.jhfc.duke.edu/wko/contact.php.

33. Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations*, p. 46. Las cursivas son mías.

34. Incluyo detalles en la nota 13.

35. Mignolo, Walter D. (2005), «Huntington's fear: "latinidad" in the horizon of the modern/colonial world», en Grosfoguel, R., Maldonado-Torres, N. y Saldívar, J. D. (comps.), *Latin@s in the World-system*, Hendon, VA, Paradigm.

36. Un planteo de las acciones del dirigente aimara Felipe Quispe, quien pone en tela de juicio la ideología del mestizaje, puede leerse en Sanjinés C., Javier (2004), *Mestizaje, Upside-Down*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press. Si se desea profundizar en las virulentas reacciones de los criollos y mestizos cari-

beños ante el miedo que provocó la Revolución Haitiana, véase Sibylle Fischer (2004), *Modernity Disavowed*, Durham, NC, Duke University Press.

37. Siempre hay excepciones, y una de ellas es la de José María Arguedas, en Perú, cuya iniciativa mental y psicológica de adherir a la cosmología indígena e identificarse con los indios acabó trágicamente en suicidio. Los «mestizos» por herencia, no por elección, son menos propensos a poner en riesgo su vida.

38. Filósofo, historiador y sociólogo mexicano (1882-1959). *La raza cósmica* se publicó por primera vez en 1927.

39. Vasconcelos, José (1997), *The Cosmic Race*, traducido por Didier T. Jaén, con epílogo de Jozeba Gabilondo, Baltimore y Londres, Johns Hopkins University Press, p. 37. [*La raza cósmica,* Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.]

40. Tras una conferencia en la que abordé el tema de Anzaldúa y su confrontación con Vasconcelos, el público –compuesto por latinoamericanistas, que no es lo mismo que latinos– se interesó más por Vasconcelos que por Anzaldúa, aun cuando el tema de la disertación era ella. Con eso se pone de manifiesto la ceguera del marco de pensamiento «latinoamericano» y se comprueba que el legado del colonialismo y el colonialismo interno siguen vigentes. Los asistentes me cuestionaron que yo hubiese presentado una visión simplista de Vasconcelos, con el argumento de que fue un filósofo complejo y más abierto que lo que yo había sugerido, que era consciente de la importancia de la filosofía y el pensamiento asiático (indio y chino). Reconozco todo eso, pero Vasconcelos y su obra se enmarcan en el contexto racial y epistémico «latino» (y masculino) que comenté en el capítulo 2, y que Anzaldúa rompió con ese marco al crear un espacio geopolítico y biopolítico de conocimiento. Vasconcelos, como otros pensadores «latinos» de América del Sur, no se apartó del legado europeo («saber subjetivo», imposibilidad de Vasconcelos de ubicarse en la historia «original» de afroamericanos e indios y dejar de lado la historia «original» de Europa); en cambio, los latinos de Estados Unidos cortaron el cordón umbilical. Ese es el corte epistémico espacial (y decolonial) establecido por Anzaldúa, en contraposición con la idea «latinoamericana» del mestizaje y, en particular, con la de «raza cósmica» de Vasconcelos. El escritor colombiano Manuel Zapata Olivella (que se reconoce afrocolombiano y es considerado latino en Estados Unidos porque habla español en lugar de inglés) dio un giro diferente al concepto de Vasconcelos en su libro autobiográfico *¡Levántate mulato! «Por mi raza hablará el espíritu»*, Bogotá, Letras Americanas, 1990, pp. 235-237. Agradezco al intelectual colombiano Santiago Arboleda por sus aportes en este tema.

41. Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, p. 99.

42. Anzaldúa, op. cit., p. 100.

43. Anzaldúa, op. cit., p. 101.

44. Anzaldúa, op. cit., pp. 100-101.

45. Quisiera destacar que todo mi argumento debería considerarse como el aporte del proyecto de la modernidad/colonialidad a la transformación de la geografía y la geopolítica del conocimiento. Muestro la genealogía de pensamiento disidente «latinoamericano» (Bilbao, Martí, Mariátegui, teoría de la dependencia, teología/filosofía de la liberación en que se sustenta el proyecto de la modernidad/colonialidad) como un hispano que sigue el camino iniciado por intelectuales como Gloria Anzaldúa y Américo Paredes. Si se desea obtener una visión general del legado de Anzaldúa y conocer la tarea de mujeres activistas sudamericanas, véase Saldívar-Hull, Sonia (2000), *Feminism on the Border: Chicana Gender Politics and Literature*, Berkeley, University of California Press. Para leer sobre el trabajo de Américo Paredes, véase Saldívar, Ramón (2005), *The Borderland of Cultures: Américo Paredes, Social Aesthetics and the Transnational Imaginary*, Durham, NC, Duke University Press.

46. Véanse de Sousa Santos, Boaventura, «The World Social Forum: toward a counter hegemonic globalization» (disponible en www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php); Sader, Emir (2002), «¿Por qué y qué en Porto Alegre?», *La venganza de la historia: hegemonía y contra-hegemonía en la construcción de un Nuevo Mundo posible* (Buenos Aires, CLACSO, pp. 75-94); Gómez, José María (2004), «De Porto Alegre a Mumbai: el Foro Social Mundial y los retos del movimiento altermundialista», en Ceceña, Ana Esther (comp.), *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI* (Buenos Aires, CLACSO, pp. 173-196).

47. Véase Mignolo, Walter D. y Schiwy, Freya (2003), «Double translation: transculturation and the colonial difference», en Maranhao, Tullio y Streck, Bernhard (comps.), *Translation and Ethnography: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*, Tucson, University of Arizona Press, pp. 3-29.

48. Abel Posse, «Unión Sudamericana: ser o no ser», en *La Nación*, 21 de diciembre de 2004, p. 25. Las cursivas son mías.

49. Véase el artículo de Isaac Bigio disponible en www.bigio.org/nota.asp?-IDNoticia=2328.

50. El prestigioso sociólogo egipcio Samir Amin publicó su conocido libro *La Déconnexion* (París, Éditions La Découverte) en 1985. [*La desconexión: hacia un sistema mundial policéntrico*, Madrid, Iepala, 1988].

Epílogo. Después de América

1. El mapa invertido está publicado en www.ceciliadetorres.com/jt/jt.html y en www.public.asu.edu/~aarios/resourcebank/maps/page4.html.

2. Un buen ejemplo es el libro de Smith, Neil (2003), *American Empire: Roosevelt's Geographer and the Prelude to Globalization*, Berkeley, University of California Press.

3. La Segunda Cumbre de los Pueblos Indígenas de las Américas se celebró en julio de 2004 en Quito, Ecuador, una semana antes del primer encuentro del Foro Social América. En esa Cumbre, la mayoría de los pueblos indígenas del continente, desde los mapuches de Chile hasta la denominada Cuarta Nación de Canadá, aceptaron que su lugar era Abya-Yala y no América Latina. Véase www.rebelion.org/sociales/040321zhingri.htm

4. El sociólogo Agustín Lao-Montes (Universidad de Massachusetts, en Amherst) se dedica a estudiar las «afrolatinidades» en Estados Unidos, y la crítica literaria y cultural Gertrude González de Allen (Spelman College) está acabando un libro sobre Manuel Zapata Olivella (Colombia), Nelson Estupiñán Bass (Ecuador) y Quince Duncan (Costa Rica).

5. Vicente Fox ideó el Plan Puebla-Panamá (PPP), con un presupuesto de 8.000 millones de dólares, para crear un corredor de desarrollo que se extendería desde el estado mexicano de Puebla hasta Panamá. Se lo presenta como si fuese a sacar de la pobreza a los pueblos de esas zonas mediante la creación de nuevas oportunidades económicas tanto para los pobres como para las grandes empresas. También se dice que promoverá el comercio, el turismo, la educación y la protección del medio ambiente. Pero recordemos que ese corredor atraviesa áreas de tierras ricas con una gran población indígena. También atraviesa la zona de los zapatistas. En pocas palabras, la realidad parece indicar que el PPP es un proyecto oficial de expropiación de tierras y de dominación y control político de los pueblos indígenas.

6. Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute Books, p. 102.

Posfacio a la edición en español
Después de América «Latina», una vez más

I. *La idea de América Latina* se publicó, en la versión inglesa, en diciembre del 2005, aunque el manuscrito fue entregado en diciembre del 2004. Desde entonces, y a fecha de hoy, han tenido lugar diversos acontecimientos –así como ideas que han penetrado con fuerza en los debates nacionales, tanto sudamericanos como internacionales– que afectan, aunque no modifican, a las tesis sostenidas en la tercera parte del libro, «Después de América Latina». Entre ellos, las elecciones de Evo Morales para la presidencia de Bolivia y de Michelle Bachelet y Rafael Correa para las de Chile y Ecuador, respectivamente, así como las recientes reelecciones de Hugo Chávez en Venezuela y de Inácio Lula da Silva en Brasil; pero también las marchas masivas de los latino/as en Estados Unidos, en abril y mayo del 2006, sin duda una secuela de las manifestaciones indígenas llevadas a cabo en Bolivia y Ecuador en la última década del siglo XX y primeros años del siglo XXI, protestas que tuvieron como consecuencia la destitución de varios presidentes en ambos países. Todo ello (con la única excepción del silencio guardado en torno a las manifestaciones de latino/as en contra de la ley de inmigración en Estados Unidos) incrementó el entusiasmo de unos y la desazón de otros a causa del notable «giro a la izquierda en América Latina». De la complejidad de estos procesos, quisiera llamar la atención acerca de tres aspectos relevantes para la argumentación sostenida en *La idea de América*

Latina. El primero es la segunda reunión de la Unión Sudamericana de Naciones. El libro estaba ya listo para ser entregado a la casa editora cuando se realizó la primera reunión en diciembre del 2004. El segundo fue la elección de Evo Morales y la confusión entre «giro a la izquierda» (que encontramos en la prensa nacional e internacional) y proceso decolonial (que aquí denomino «opción decolonial»). Y el tercero, las manifestaciones masivas lideradas por latino/as en Estados Unidos, entre abril y mayo del 2006, provocadas por unas leyes de inmigración que reorganizan la colonialidad del poder en un período de migraciones masivas «indeseadas» por los Estados-naciones imperiales.

II. Sostengo que América «Latina» no es un subcontinente donde ocurrieron y ocurren acontecimientos, sino que su existencia misma es consecuencia de acontecimientos que ocurrieron, de su conceptualización y del patrón (o la matriz) colonial de poder del mundo moderno. *Así, ésta no es una historia del ser de América «Latina», sino una historia que cuenta cómo América «Latina» llegó a ser.* Sostengo así que América «Latina» es el proyecto político de las élites criollas –de descendencia europea– que lograron la independencia de España y que, a cambio, contribuyeron a la reorganización de unos «imperios sin colonias», como lo fueron Inglaterra y Francia durante el siglo XIX. Las independencias, en América del Sur, son el primer momento de transformación del mundo moderno/colonial, ya que las élites locales de las ex colonias fueron servidores, a sabiendas o no, de unos intereses imperiales que ya no necesitaban colonias territoriales para mantener la lógica de la colonialidad: las inversiones financieras y el control del conocimiento y de la subjetividad eran más que suficientes. En la Argentina de 1880, por ejemplo, un período de gran efervescencia económica debido al desarrollo de los ferrocarriles y la masiva exportación de carne envasada, era común entre los miembros de la élite masculina ir a Inglaterra a comprar trajes y luego pasar por París a visitar museos y comprar libros. La idea de América «Latina» se forja y asienta en un momento en el que Francia provee del capital simbólico, mientras que Inglaterra se beneficia del capital económico. Fuera del radio de las élites gobernantes, quedaba un «pueblo» formado tanto por inmigrantes –también europeos en busca de fortuna, tardíamente llegados (a partir de finales del siglo XIX)– como por mestizos/as y mulatos/as desgajados/as de sus comunidades afro e

indígenas de origen, todos ellos mezclados en un lugar de no-pertenencia: ni a la indianidad, ni a la africanidad, ni tampoco enteramente a la latinidad. En definitiva, un «pueblo» al que apelaron y apelan las élites gobernantes para consolidarse en el poder en nombre de una identidad nacional.[1]

A comienzos del siglo XXI es evidente que la imagen de América «Latina» sólo se mantiene por costumbre o por intereses de la política y la economía global. Las transformaciones radicales, transformaciones no sólo en la política, la economía y la sociedad sino también, y fundamentalmente, en la subjetividad frente a las maneras de conocer y de ser experimentadas en los últimos cuarenta años, ponen en tela de juicio una identidad subcontinental forjada para responder a necesidades que no son las de hoy en día. En la tercera parte del libro he intentado esbozar las transformaciones que han ido socavando la idea hegemónica de «latinidad» y el privilegio que tal idea otorga a un sector de la población –el sector de descendencia europea– frente a los sectores de descendencia africana y las poblaciones originarias en el momento en el que las primeras naves y varones de Castilla comienzan a desembarcar en las costas de la región de Anáhuac, de Abya-Yala y más tarde en las del Tawantinsuyu. No hay ya razón para mantener una historia oficial ligada a Europa solamente, y continuar silenciando –o manteniendo como un pasado ya superado– las memorias ligadas a Abya-Yala, Tawantinsuyu y Anáhuac y las regiones de África significativas para los afrodescendientes. De los acontecimientos ocurridos recientemente y de algunas de las ideas que los acompañaron o que se derivaron (y que ya mencioné en el parágrafo anterior), destacan dos temas interconectados: el de la Unión Sudamericana y el de la opción decolonial y los límites de la izquierda marxista para imaginar «un mundo en el que quepan (y no que se les "deje caber") muchos mundos».

En la tercera parte del libro sugiero que en las Américas no será posible –al menos a corto plazo– plantearse un futuro (para bien o para mal) como el de la Unión Europea, tal como fue sugerido en su momento. «¿Cómo que no?», me han preguntado a menudo. La pregunta, que seguro se repetirá, fue hecha pensando que la Comunidad Sudamericana de Naciones sería el equivalente de la Unión Europea. Pero resulta que no. La Unión Europea está encabezada por países que lideraron la fundación y expansión de los imperios de economía capitalista de las dos costas del Atlántico. En primer lugar, la idea de una Comunidad Suda-

mericana de Naciones (CSN) desplaza y reemplaza la idea de América «Latina». No se trata de un mero cambio de nombre, sino de una transformación que afecta no sólo a las condiciones históricas, económicas y sociales, sino también a las condiciones subjetivas y epistémicas (por ejemplo, el control del conocimiento por parte de quienes decidieron «latinizar» el continente).[2] En la medida en que indígenas y afros ya no puedan ser contenidos y silenciados, los latinos (aquí me refiero a la población de descendencia europea y latina en América del Sur) tampoco podrán ya mantener su privilegio sobre aquéllos, «integrándolos» generosamente en sus formas de vivir, de pensar, de sentir y de concebir el futuro. Más aún, tal posición es insostenible porque indígenas y afrodescendientes han llegado a un punto en el cual reclaman *una diferencia epistémica* que sostiene sus reclamaciones de intervención política y económica; y, sobre todo, conquistar la *dignidad* por sus propias manos y no esperar ya nada de los *derechos humanos* otorgados por manos blancas. El argumento esgrimido en Estados Unidos y Europa desde los diversos Gobiernos y la prensa oficial pidiendo y esperando que los inmigrantes se «asimilen» es un argumento de corto alcance, tanto temporal como intelectual y político (Grosfóguel y Maldonado-Torres, 2006; Grosfóguel, Maldonado-Torres y J. Saldívar [eds.], 2005). La *diferencia colonial* (la cual negó potencial epistémico a los bárbaros y primitivos) que separa, en América del Sur, a indígenas y afros de la población latina es semejante a la que separa a latino/as y afros en Estados Unidos; o a la que, en los países occidentales de la Unión Europea (España, Portugal, Italia, Francia, Alemania e Inglaterra), separa a sus poblaciones autóctonas de los inmigrantes procedentes de Asia y África (y en el caso de España también de América del Sur y del Caribe hispánico). La diferencia colonial que ha separado durante cinco siglos a personas de distintas partes del planeta fue y es, en primer lugar, una diferencia establecida en el orden del saber imperial, de la clasificación del mundo y de las gentes; y, en segundo lugar, una clasificación realizada desde el lugar privilegiado del poder y en la cual a los clasificados no se les otorgaba la posibilidad de opinar. Hoy los clasificados –considerados seres humanos deficientes (los condenados de la Tierra de Fanon)– están tomando el poder de la palabra, la descolonización del conocimiento y del ser. Hay en marcha un proceso de «aprender a desaprender» y de «aprender a ser» (en el lenguaje del Proyecto de Universidad Amawtay Wasi, en Ecuador); un proceso de desprendimiento y de pensamiento decolonial.

En la medida en que la diferencia colonial tiene como fundamento epistémico el racismo y el patriarcado (dos principios para establecer jerarquías en la población construidos a imagen y semejanza del hombre blanco y heterosexual) por parte de aquellos que controlan el saber que permite establecer tales jerarquías, ello tiene como resultado y consecuencia la devaluación de seres que están en falta con respecto a los cánones de humanidad establecidos por el patrón imperial/colonial del saber. Estas personas devaluadas son heridas en su dignidad, y la herida colonial es difícil de curar con «la generosa asimilación» ofrecida por quienes, desde las instituciones, la prensa, los Gobiernos o la enseñanza, continúan (ciega o perversamente) afirmando sus privilegios y perpetuando la indignidad, la herida colonial; reproduciendo aquella condición humana que Frantz Fanon describió como «los condenados de la Tierra». Éstos son los tres grupos, cada uno de ellos con una amplia diversidad. Pero cada uno con un elemento, un *conector*, que liga a las personas con lenguas, memorias y subjetividades formadas en Europa y trasplantadas a través del Atlántico; con lenguas, memorias y subjetividades formadas en África y trasplantadas, mediante el uso de la fuerza, a las Américas; así como también a las personas ya organizadas en sociedades complejas en Tawantinsuyu, Anáhuac y Abya-Yala y a aquellas otras agrupadas en organizaciones menos complejas, pero que continuaron sus memorias entremezcladas con las otras dos. Estas memorias no han desaparecido. Es así que la *latinidad* de América del Sur se atenúa en la medida en que crecen sus equivalentes, esto es, la *indianidad* y la *africanidad* (Mignolo, 2005). El hecho de que fuera la latinidad, y no la indianidad o la africanidad, la que se impusiera como nombre subcontinental tiene simplemente que ver con la circunstancia de que quienes contaron la historia eran descendientes de europeos y se identificaban con el Sur de Europa y fundamentalmente con Francia.

Debido a las divisiones creadas por la diferencia colonial y la diferencia imperial –y todas sus consecuencias– una Unión Sudamericana equivalente a la Unión Europea es impensable porque, para que lo fuera, Estados Unidos debería ser parte de la Unión Sudamericana, así como Francia, Alemania e Inglaterra (el corazón de Europa en palabras de Hegel) lo son en el proyecto de la Unión Europea. Lo que está en juego aquí no es de poca monta. Esto es, la Unión Europea es un proceso de reorganización de la lógica de la colonialidad bajo una nueva retórica de modernidad o si se quiere posmodernidad. Los países que comparten el

liderazgo, con diferencias entre ellos, son los seis países y lenguas de la modernidad europea desde el Renacimiento (Italia, España y Portugal) y la Ilustración (Francia, Inglaterra y Alemania). En el primer círculo se encuentran los países de economías capitalistas periféricas (Holanda, con una breve memoria imperial, Bélgica, Dinamarca, Suecia, Finlandia y Suiza). El resto se constituye en una periferia con una memoria de colonias soviéticas que desea entrar de lleno en la economía capitalista y por Turquía, con un pasado imperial otomano que dio mucho que hablar y cuyas posibilidades de ingreso en la Unión son cada días más problemáticas.

Mientras que en la Unión Europea los países no capitalistas (que en Europa Central y en Europa del Este provienen de la desintegración de los imperios austrohúngaro, otomano y soviético) quieren y se sienten orgullosos de pertenecer a la Unión Europea, en los países de América del Sur (aun México, Colombia y un impredecible Perú) el deseo y el orgullo de pertenecer a una Unión Americana liderada por Estados Unidos (como la Unión Europea está liderada por Francia, Alemania e Inglaterra) es hoy impensable. De ahí la Unión (Sud)Americana, que no sólo deja a Estados Unidos fuera sino que abre un punto de interrogación con respecto a México. Si un análogo fuera pensable, hoy, a la Unión Sudamericana sería una Unión de Europa Central y de Europa del Este. Como así también lo sería una Unión de Asia Central y del Cáucaso. Esto es, Uniones de Estados-naciones cuyo pasado es colonial y no imperial.

La idea de una Unión Sudamericana y no de una Unión Latinoamericana habla por sí sola de que el ciclo de América «Latina» que se abrió hacia mediados del siglo XIX comenzó a cerrarse hacia finales del XX y comienzos del XXI. El cambio radical, hoy, además de la presencia cada vez más fuerte de un pensamiento y unas organizaciones políticas apoyadas en las memorias, categorías de pensamiento y sensibilidades indígenas y de afrodescendientes, son los Gobiernos de Venezuela, Bolivia y Ecuador. No es sin duda Michelle Bachelet quien marcará la ruta hacia el futuro, como lo desean Mario Vargas Llosa y Carlos Fuentes. Que una mujer haya sido elegida para la presidencia y además de orientación socialista es, sin duda, de una enorme importancia. No obstante, las divisiones raciales se entremezclan de tal manera con las relaciones de género que una mujer blanca es menos problemática (y así lo demuestran los artículos de Vargas Llosa y Carlos Fuentes) que presidentes varones

mestizos (y que se asumen como tales) como Hugo Chávez y Rafael Correa, y mucho menos problemática que un presidente indio. Las cuestiones de género y raza se cruzan aquí de manera compleja. Y es así que no se sabe hasta qué punto Vargas Llosa y Carlos Fuentes toman a Bachelet como modelo porque es mujer o porque es blanca. O quizá porque Chile, como el primer momento neoliberal en América del Sur –impuesto por una dictadura y a costa de miles de vidas anuladas, mutiladas o vejadas–, es hoy una economía y una democracia electoral estables. Las relaciones y los acuerdos políticos y económicos, así como las relaciones exteriores de cada Gobierno y los juegos de la política internacional, son todos muy complejos y se podría pensar que éstos no tienen mucho que ver ni con la raza ni con el género. Así, sólo se trataría de operaciones aritméticas y movimientos de ajedrez, o de un juego de póquer donde las personas y las diferencias imperiales y coloniales (siempre «racializadas») no tienen mucho que ver o aportar. De modo que hablar de presidenta blanca o de presidentes mestizos o indios sería, al fin y al cabo, tan sólo un entretenimiento de académicos. Puede ser. Pero podría también no ser así.

III. En Bolivia tanto la vida cotidiana como la política nacional y las relaciones internacionales estuvieron marcadas (por lo que se puede saber o más bien imaginar sin estar diariamente en las oficinas de Gobierno) por la cuestión racial. Y ésta no radica solamente en que a la burguesía criollo-mestiza y a los terratenientes de Santa Cruz les «moleste que un indio» sea presidente. Si así fuera, sería sin duda un asunto serio pero llevadero. Y lo sería porque al fin y al cabo se esperaría que Evo Morales se adaptara y se asimilara a la política estatal que durante más de ciento cincuenta años llevaron los criollos-mestizos (en términos comunes entre la intelectualidad y el pueblo Aymara y Quechua). Si así fuera, Evo Morales dejaría de ser visto como indígena y sólo sería visto como presidente, de la misma manera que Condoleezza Rice no es vista como una afrodescendiente, sino como secretaria de Estado del Gobierno del presidente G. W. Bush. La cuestión es más seria, puesto que lo que está en juego es un cambio y ruptura radical con la teoría política, la economía y la educación tal como las concibió y las practicó el Estado moderno-colonial en Bolivia (como así también en toda América del Sur), desde las independencias de España y Portugal y la dependencia con respecto a los nuevos

imperios sin territorio, como lo fueron Inglaterra y Francia primero y Estados Unidos luego. Se trata, en el caso del Gobierno de Evo Morales, de un claro y abierto planteamiento de decolonialidad: del Estado, de la economía y de la educación (lo cual significa decolonizar la subjetividad o, si se quiere, decolonizar el ser). ¿Cuál es el significado de todo esto para el argumento que defiendo en *La idea de América Latina*?

John King señala en el texto de contracubierta que el libro que tienen ustedes en sus manos es una «contribución a la teoría decolonial. «Pues de eso se trata, de la opción decolonial como horizonte interpretativo del último capítulo, "Después de América Latina".»[3] Lo que hoy está en juego muy claramente en Bolivia es la decolonización y, en este sentido, ya se han dado varios pasos en esa dirección: la nacionalización del gas, la reforma de la propiedad de la tierra y el proceso de la Asamblea Constituyente. La decolonización de la educación quedó en suspenso por un conflicto inicial entre Félix Patzi-Paco, ministro de Educación y Cultura, y los representantes de la Iglesia. La teología de la liberación, como el marxismo, es blanco-mestiza y se resiste al liderazgo indígena, ¡aunque desde Bartolomé de Las Casas en adelante un sector de la Iglesia haya sido pro indígena! No obstante, está claro que en el caso de Bolivia no se trata de una integración indígena en el Estado, sino de una decolonización de éste, de la economía y de la educación. Los debates sobre democracia liberal y democracia de *ayllu*, que en Bolivia llevan ya unos veinte y tantos años, están en el punto neurálgico de este proceso que ya ejemplifica el «después de América Latina», la tercera parte de mi argumento. Al menos de Bolivia (cuyo proceso ya no tiene retorno, y ello no por Evo Morales solamente, sino por el proceso mismo del liderazgo de las naciones indígenas que han llevado a Morales a la presidencia). Lo cual no significa que todos los votos que apoyaron a Morales fueron indígenas, ni que haya habido indígenas que no votaron por Morales. No se trata de esencias sino de liderazgo. Y aquí el liderazgo fue en los últimos diez años, y lo sigue siendo, indígena con el apoyo y el voto de no indígenas. Lo cual quiere decir que no todos los bolivianos mestizos y mestizas están en contra de Evo Morales. Sería lo mismo que pensar que solamente los estadounidenses blancos votaron al presidente George W. Bush; o no prestar atención al hecho de que el liderazgo del Gobierno de Estados Unidos, desde su fundación, fue siempre un liderazgo blanco y anglo, aunque se busquen votos de inmigrantes, de afrodescendientes y de latinos/as y latinas.

La Unión Sudamericana es un proyecto de enorme importancia en tanto que –y al contrario de lo que ocurre con los países de Europa Central y del Este, que son asimilados a una Unión Europea capitaneada por los países y las economías imperiales– se propone como un bloque de países de pasados coloniales en busca de su autodeterminación; países que, durante los últimos cincuenta años, han vivido bajo las presiones económicas y políticas de Estados Unidos y bajo Gobiernos de la extrema derecha política o corporaciones corruptas (o ambos a la vez). Ahora bien, en la segunda reunión de la Unión Sudamericana en Cochabamba (noviembre del 2006) surgieron dos tendencias o proyectos de futuro. Uno, voceado por Inácio Lula, propone la construcción de infraestructuras que faciliten la comunicación entre los países y las regiones. El argumento que defiende esta propuesta es el de la necesidad de «actualizar» y «modernizar» la región para que ésta pueda ser competitiva en la economía global. Se trataría, por tanto, de países emergentes, de pasados coloniales y tercermundistas que adquieren su mayoría de edad y afirman su potencial económico en una economía globalizada. Las críticas a este argumento sostienen que tal proyecto tendría consecuencias nefastas tanto para el medio ambiente como para la población, que pasaría a aumentar así el «resto» (esto es, la humanidad desechable) de una economía que, en su fase global neoliberal, ha llevado al extremo el principio de que aumentar la producción, diversificar los productos, hacer crecer el PNB y elevar los índices económicos, en definitiva, producir *más*, es *mejor* para todos. A sabiendas o no, tal principio económico radicalizado convierte a la civilización neoliberal en una civilización de la muerte.

La segunda propuesta, adelantada por Evo Morales como anfitrión de la reunión de Cochabamba, es la de «vivir bien sin neoliberalismo» (http://www.rebelion.org/noticia.php?id=42766). «Vivir bien», repite Evo Morales en esta propuesta, *no es* equivalente a «vivir mejor» y menos aún a «vivir mejor que otros». La fórmula que sostiene la propuesta de Morales es radical puesto que introduce la opción decolonial como guía de la política estatal, la cual afecta a la economía y a la educación (esto es, el presidente boliviano propone la decolonización de la economía, de la autoridad y del ser, por ejemplo de la subjetividad). Tal propuesta no trata de acomodar a la Unión Sudamericana de la mejor manera posible para competir manteniendo las reglas del juego de la política económica, de la teoría política y el incremento de la división social entre suje-

tos consumistas y sujetos desechables (por ejemplo, el «resto» de la economía neoliberal), sino de desprenderse de la ilusión de un único modelo de vida, de autoridad y de economía que no deja otra opción que acomodarse lo mejor posible a ese modelo para «no quedarnos atrás». Ahora bien, puesto que el modelo único liderado hoy por la propuesta neoliberal (cuya historia ocupa la segunda mitad del siglo XX, desde su formulación y ascenso después de la Segunda Guerra Mundial hasta su momento de despegue después de la caída del bloque soviético) es un modelo que, en la práctica, surgió en los siglos XVI y XVII y, en la teoría, en la segunda mitad del siglo XVIII (con los fisiocráticos franceses y la ruptura introducida por Adam Smith, en quien se consolidan dos principios: producir más es vivir mejor y el libre intercambio favorece tanto a las colonias de Inglaterra en el Nuevo Mundo como a Inglaterra). Dos principios que contribuyeron a convertir vidas humanas en vida inútiles y desechables en la medida en que «sobran» en la ejecución de estos dos principios que, en teoría, asegurarían el «vivir mejor» de toda la humanidad. Hoy sabemos que la filosofía de incrementar la riqueza de los individuos y de los Estados no ha dado buenos resultados. Por lo tanto, es necesario un pensamiento decolonial que se «desenganche» de la filosofía del producir más para vivir mejor (que los otros). La opción decolonial que ingresa en la política estatal con Evo Morales no es todavía una opción clara (o quizá no sea una opción, y punto) para dirigentes como Inácio Lula, Néstor Kischner o Michelle Bachelet. La opción decolonial estuvo y está, desde hace tiempo, en la filosofía indígena (en América del Sur, del Norte, Nueva Zelanda y Australia); estuvo y está también en la filosofía africana (tanto en el norte del Sáhara como en el Sur) y en la filosofía afrocaribeña, pero no en la filosofía europea, de la cual bebe y sigue bebiendo la intelectualidad eurodescendiente de América del Sur, tanto en la teoría política y económica como en la filosofía y la estética. Por eso, la presidencia de Evo Morales es mucho más que la figura de un indígena en la presidencia, puesto que un indígena en la presidencia podría sin más plegarse a las reglas del juego y, como Inácio Lula, tratar de sacar el mejor partido de ellas. La presidencia de Morales, en cambio, implica la entrada en el tablero geopolítico de la opción decolonial, una entrada que ya no tiene regreso y que marca un eje definitivo en el «después» de América Latina. Implica reconocer que hay iguales razones y derechos para hablar de «América Latina» y de «Abya Yala» (como ya es aceptado por los pueblos y naciones indígenas desde Tierra del Fuego

hasta Canadá). No hay nada en el espíritu del subcontinente que justifique un nombre sobre el otro.

Hoy, en Bolivia, son ya evidentes las diferencias entre una intelectualidad progresista, pero aferrada a las tradiciones académicas e intelectuales europeas, por un lado, y la intelectualidad aymara, acompañada ésta por una intelectualidad mestiza más atenta y subjetivamente inmersa en la cosmología indígena, aunque provengan de la epistemología europea con todos sus regímenes de conocimiento. Esta diferencia es fundamental para entender el «después» de América Latina. ¡Estoy hablando –claro está– de opciones y tendencias, y no de individuos que son o deban ser lo uno o lo otro! Lo importante es reconocer que la opción Aymara-Quechua (esto es, indioamericana) es una opción tanto como lo es la opción castellana-francesa-inglesa (esto esto, euroamericana). Los primeros insisten, por ejemplo, en que el M.A.S. (Movimiento hacia el Socialismo) no tiene una ideología definida puesto que en él se entrecruzan nacionalismo, marxismo e indianismo. Es cierto. El M.A.S. surgió del movimiento sindical cocalero, cuando éste todavía estaba controlado por ideales de proveniencia marxista. También en el M.A.S. se conservaron los ideales de la revolución de 1952, ideales traicionados al poco tiempo cuando el M.N.R. (Movimiento Nacional Revolucionario) abandonó los sueños democráticos de la revolución y, como el peronismo en Argentina después de Perón, se convirtió en un partido más. Ambos (peronismo y M.N.R.) culminaron su trayectoria entregados al neoliberalismo: el peronismo con Carlos Saúl Menem en Argentina y el M.N.R. con Gonzálo Sánchez de Losada en Bolivia. Y finalmente, tengamos en cuenta la ideología indianista. Tanto para Evo Morales como para las luchas de los pueblos y naciones indígenas el indianismo (como la latinidad para los k'aras –los «blancoides» en expresión de Félix Patzi, sociólogo e intelectual aymara– de la élite boliviana) significó la «liberación» de la ideología marxista. Ésta intentó controlar –fundamentalmente a través del sindicato– tanto la política como las subjetividades indígenas. La intelectualidad eurocentrada, aunque simpatizante del Gobierno de Evo Morales, tiende a borrar los límites entre las tres ideologías (Pablo Stefanoni y Hervé do Alto, 2006), mientras que para los intelectuales aymaras (y mestizos críticos del eurocentrismo) es claro que la ideología indianista subsume a las otras dos y las lidera, *reconociendo* al mismo tiempo la importancia de la ideología nacionalista y marxista (Y. Torrez y E. Ticona, 2006).[4] Los primeros, en definitiva, se resisten (o no pueden

todavía ver) la opción decolonial. Para los segundos, en cambio, dicha opción es la que abre puertas hacia un futuro «desenganchado» tanto de la vía modernizadora propuesta por Lula como de la vía marxista que introdujo, en las Américas, el Gobierno de Fidel Castro. El imperialismo de izquierda de Stefanoni y Do Alto está explícito en el subtítulo de su libro: *Evo Morales. De la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena.* En verdad, sería exactamente al revés: Evo Morales representa una oportunidad de reivindicación de la izquierda mestiza y eurocentrada. Ligados a la imperialidad de izquierda de *Le Monde Diplomatique*, donde el mismo *equívoco* fue enunciado por su director Ignacio Ramonet al celebrar éste la elección de Evo Morales. Para Ramonet se trataba de un «giro a la izquierda» en el cual el movimiento indígena se unía a la «izquierda latina», cuando, en verdad, se trata de todo lo contrario. La izquierda «blancoide» y eurocentrada tiene una oportunidad para redimirse, provincializarse y reconocer que el liderazgo de la «revolución» no está ya en sus únicas manos, sino en las de varios y varias. No obstante, resulta difícil aceptar que el proyecto indígena no casa con la «izquierda» blanca, aunque haya solidaridad (García Linera, 2006).[5] Ambos proyectos, el de la izquierda blanca y el decolonial indígena, provienen de memorias, cosmologías, sentires, afectos, odios y amores distintos. Si no fuera así, estaríamos en la paradoja de que la crítica marxista (de Ramonet) al modelo único neoliberal asumiera un modelo único neomarxista. Pero es comprensible que, así como los terratenientes de Santa Cruz hacen huelga de hambre para no perder sus privilegios, la izquierda eurocentrada en América «Latina» (y aquí el adjetivo es apropiado) tampoco quiera perder sus privilegios y *prefiera* que los indígenas se unan al marxismo mestizo-eurocentrado, en lugar de hacerlo al revés. Esto es, de optar por el proyecto decolonial por encima del proyecto marxista.[6]

Para entender las transformaciones en curso el concepto de «izquierda» queda corto por dos razones. La primera es que en las historias y memorias coloniales (tanto en el colonialismo territorial de España y Portugal hasta el siglo XIX como en el colonialismo no territorial que le siguió y que pasó a manos de Francia e Inglaterra primero y de Estados Unidos luego, durante la segunda mitad del siglo) interpretar tales transformaciones como «giro a la izquierda» oculta mucho más de lo que revela. En primer lugar, porque el término «izquierda» se gestó en realidad en la memoria y en la sensibilidad francesas. Durante la revolución de

1789, a la izquierda se sentaban los parlamentarios que defendían la ideología del «progreso» y a la derecha los sólidos propietarios del Mediodía, la distinguida élite de las finanzas, los terratenientes y los emergentes industriales. El concepto de socialismo (comunismo luego), al cual se ligó el concepto de izquierda, surgió en el siglo XIX, primero con Saint-Simon y luego con Marx. En América Latina, la «izquierda» socialista/marxista llega con la inmigración, y son los inmigrantes y descendientes de inmigrantes quienes crean tanto los partidos políticos como la idea de una «izquierda» importada junto con las ideas liberales y republicanas. Los inmigrantes que fundan la «izquierda» no tienen mucha idea –ni mucho menos sentimientos– con respecto a las herencias, legados y presentes coloniales. Las naciones indígenas y las naciones afro no existen y si existen, como en el caso de los indígenas, se los ve como campesinos sindicalizables. Con el correr del tiempo las nuevas generaciones de la izquierda marxista fueron tomando conciencia de las limitaciones eurocentradas de la izquierda marxista (que en Argentina Abelardo Ramos había denunciado al principio de la década del 1970 [Ramos, 1973]). Álvaro García Linera hizo un balance de la izquierda boliviana (algunos meses antes de llegar a la presidencia), en donde resaltaba precisamente la diferencia entre la izquierda boliviana de hoy, atenta y en diálogo con las naciones indígenas, y la izquierda del pasado, de espaldas a ellas (García Linera, 2005). No obstante el cambio significativo en la izquierda marxista que describe García Linera en Bolivia, el proyecto indígena es otra cosa. No es un «giro a la izquierda», sino la «opción decolonial», una opción que fue ocultada tanto por los republicanos y liberales que fundaron las repúblicas en América del Sur (y que luego las hicieron «latinas») como por los marxistas. La «opción decolonial» es, tomando una expresión de Emmanuel Levinas, «otra cosa *que* la izquierda». Mi propio discurso, tanto en el argumento del libro como en este posfacio, opta por la analítica y prospectiva decolonial más que por la izquierda marxista. La opción decolonial fue planteada a principios de la década de 1900 por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, en su artículo «Colonialidad y modernidad/racionalidad» (1991). La opción decolonial es una analítica y visión de futuro que conecta proyectos políticos críticos del eurocentrismo (cristiano, liberal y marxista) que provienen tanto de naciones indígenas y proyectos afrodescendientes como de mestizos/as e inmigrantes en América del Sur. Pero también con proyectos decoloniales emergentes en la población latina en Estados Unidos. La opción de-

colonial, en suma, es otra cosa que giro a la izquierda. La argumentación que los lectores han podido seguir en este libro es un ejercicio de pensamiento decolonial y no de giro a la izquierda (Mignolo, 2006a).

IV. La idea de América «Latina» se gestó en el preciso momento en que la filosofía del producir más y la filosofía del libre intercambio entraban en su época dorada. La riqueza, de los individuos y de las naciones, se equiparaba con la multiplicación de objetos que pueblan el mundo. Los principios de *extracción* y *cosecha de frutos provistos por la naturaleza* (*Pachamama, Gaia, la Madre Tierra*) se confundieron con la *producción* y *fabricación* de objetos. Las burguesías coloniales, en América del Sur y el Caribe, creyeron o simularon creer que el intercambio beneficiaba a todos por igual y que intercambiar frutos cosechados de la tierra o de la naturaleza en las Américas por objetos fabricados en Inglaterra era igualmente beneficioso para ambas partes. Esa idea provenía del siglo XVII y fueron los ingleses, más que los castellanos y portugueses, quienes la pusieron en circulación. Dalby Thomas sostenía, en 1690, en *An historical account of the rise and groth of the West-India colonies*, que tales intercambios eran igualmente beneficiosos tanto para los nativos de Inglaterra como para los tres millones de blancos y nueve millones de negros que se calculaba eran los habitantes de West-India, es decir, las islas del Caribe bajo el control de Inglaterra. La idea de América «Latina» forjada por ideólogos y estadistas franceses en complicidad con élites criollas en América del Sur fue parte de la reconfiguración de la lógica de la colonialidad entre 1776 y 1850 aproximadamente.

A la reorganización de la lógica de la colonialidad correspondió la actualización del pensamiento y la opción descolonial. Silencioso aunque imparable, el pensamiento decolonial continuó su marcha. Hoy, la opción decolonial es visible en distintos horizontes y se manifiesta en distintos lenguajes. El lenguaje nacionalista del pueblo (puesto que en América del Sur los nacionalismos tuvieron siempre dos caras: la del nacionalismo de la élite y la del nacionalismo del pueblo) y los legados de la izquierda marxista comienzan a ser subsumidos, sobrepasados, en un nuevo horizonte, el horizonte de la opción decolonial. La opción decolonial es *la diferencia* frente a la expansión del pensamiento monotípico eurocentrado en su diversidad (cristiana, liberal, marxista).[7] El hecho de que Hugo Chávez emplee «revolución bolivariana» como descrip-

ción de su proyecto, aunque le agregue «socialismo del siglo XXI», traza una genealogía libertaria, decolonizadora, que hoy ya no está en manos de criollos de descendencia europea y mentalidad norteamericana (por ejemplo, la oposición a Chávez), sino de una presidencia que se vuelca hacia la memoria no europea de un pueblo compuesto por mestizos/as y mulatos/as; y también de una intelectualidad blanca pero crítica con respecto al eurocentrismo y el neoliberalismo.

Sin embargo, la opción decolonial abierta como posibilidad en Venezuela no es necesariamente el rumbo que tomará la «revolución bolivariana» como plataforma del «socialismo del siglo XXI». Cabe siempre la posibilidad de que este último se piense no como una opción decolonial, sino como una repetición –tratando de salvar los errores– del socialismo soviético del siglo XX. Si ésa fuera la opción que tomara Chávez en el futuro (por ejemplo, su anuncio de crear un «partido único» [Lander, 2006]), la opción decolonial quedaría clausurada en pro de la opción totalitaria abierta por la política y la economía de la Ilustración. Los totalitarismos de Europa (Alemania, Italia, España), América del Sur y la Unión Soviética son todos consecuencia lógica (digo lógica y no la deseada o enunciada) de la política del Estado moderno, de la economía capitalista y de su antídoto, el Estado socialista/comunista. La idea de un partido único no sólo anula el debate en los términos de las democracias parlamentarias, sino que silencia las posibilidades que se abren en Bolivia y que están en marcha en los proyectos afrodescendientes y decoloniales que cuestionan las «teorías del Estado», así como en el hecho de que sus puertas estén siempre abiertas a totalitarismos monotemáticos que cierren la posibilidad a la identidad en la política, a la plurinacionalidad y a la pluridiversidad (Mignolo, 2006). En qué medida este posible rumbo de la «revolución bolivariana» afectará a la idea de América Latina o al proyecto de Unión Sudamericana es una cuestión abierta.

No sabemos qué rumbo tomará la presidencia de Rafael Correa en Ecuador, pero todo hace esperar que no será la opción neoliberal que tomó Lucio Gutiérrez ni tampoco, por el momento, la de un partido único. Todo indica que Rafael Correa se inclinará hacia una opción decolonial que, en Ecuador, tiene ya una larga trayectoria y un lenguaje firmemente arraigado a través de la CONAIE y el movimiento Pachakuti. Ello se puede entrever en su énfasis en la Asamblea Constituyente que, como en Bolivia, está destinada a refundar y a decolonizar (en el lenguaje de Bolivia) el Estado. No se trata ya de reformas a la Constitución, si-

no de la transformación de un Estado mononacional (por ejemplo, el Estado identificado con una etnia, la de los criollos-mestizos) en un Estado plurinacional. Tampoco se trata de que las naciones no criollas-mestizas sean «reconocidas» (como en el caso del multiculturalismo), mientras el Estado queda bajo el control de una nación, sino de un Estado construido y gestionado por las distintas naciones que conforman un país.

Finalmente, la América «Latina» incrustada en la América «Sajona», que en el imaginario estadounidense se marginaba como un problema del Sur y en la América del Sur se ignoraba porque era un problema estadounidense, no puede ignorarse después de las manifestaciones de abril y mayo del 2006. El lenguaje decolonial es también, en este caso, moneda corriente. Tanto en la historia particular de los chicanos/as, para quienes el concepto de «colonialismo interno» fue un concepto fundamental desde la década de 1970, como en la historia particular de los puertorriqueños, para quienes el lenguaje colonial y decolonial es parte de la vida cotidiana desde 1898.

IV. La idea de América «Latina» surgió en la segunda modernidad (la de la Ilustración y la Revolución Industrial). Pero no podría haber surgido si no hubiera existido ya la idea de «América», una invención europea propia de la primera modernidad (la del Renacimiento y la Revolución Colonial). Hoy, se supone, estamos en la posmodernidad, y no en la tercera modernidad. Pero en la medida en que la posmodernidad es al mismo tiempo una reorganización de la lógica de la colonialidad, a la posmodernidad como etapa del capitalismo tardío le corresponde la poscolonialidad como etapa de nuevas formas de colonialidad en el capitalismo tardío neoliberal.

Los procesos actuales, en América del Sur y del Sur en el Norte (latinos/as en Estados Unidos), indican ya otros procesos históricos; esto es, decoloniales. Ni posmodernos ni poscoloniales (esto es, pertenecientes a la tercera modernidad) suponen un desvío y un reencuentro con las historias negadas y olvidadas por la línea de la historia universal de la Biblia o de Hegel. La opción decolonial piensa no ya a partir de Grecia, sino a partir del momento en que las historias locales del mundo fueron interrumpidas por la historia local de Europa, que se presenta a sí misma como proyecto universal. La creación de la idea de América «Latina» fue

parte de ese proceso expansivo universal (por ejemplo, una América Latina en vez de Cristiana e Hispánica, como fue el ideal de la colonización castellana). Hoy esa idea está en proceso de «desmontaje» precisamente porque quienes fueron negados –y a quienes, en el mejor de los casos, se les dio la *opción* de integrarse en la colonialidad– hoy dicen: «No, gracias, pero no; mi opción es decolonial».

Walter D. Mignolo
Duke University

Bibliografía

García Linera, Álvaro, «Evo Morales no ni Lulista ni Chapista». Entrevista (2006) http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/latin_america/newsid_4548000/4548248.stm

— «Indianismo y marxismo», en *Barataria,* n.º especial dedicado a *La izquierda, hoy*, 1/ 2, 2005, 4-14;

García Mérida, Wilson, «Movimiento indígena sudamericano cierra filas en defensa de Evo Morales», 8 de diciembre del 2006, http://www.adital.org.br-/site/noticia.asp?lang=ES&cod=25797

Grosfóguel, Ramón y Maldonado-Torres, Nelson, «Latinos(as): Migrants and the Decolonization of the US Empire», *Naked Punch*, n.º 8, 2006.

—, Maldonado-Torres, Nelson y Saldívar, José, *Latin@s in the World-System. Decolonization Struggles in the 21st U.S. Empire*, Boulder, Paradigm Press, 2005.

Gudynas, Eduardo, «Buscando otra integración sudamericana», *Peripecias*, n.º 27, 13 de diciembre de 2006, http://www.peripecias.com/integracion-/153GudynasCochabambaCsn.html

Lander, Edgardo, «Venezuela. Creación del partido único. ¿Se aborta el debate sobre el socialismo del Siglo XXI?» (inédito, 25 de diciembre, 2006).

Mignolo, Walter D., «Latinity, Indianity and Africanity», en *Latinité et Identité Haitiene,* Conférence Internacionale de l'Académie de la Latinité, Port au Prince, 14-18 septiembre, 2005, *Textes de réference*, editado por Cándido Méndes, París y Río de Janeiro: UNESCO/Universidade Cándido Mendes, 2005.

— «Prefacio» a la traducción al castellano de *Historias Locales/Diseños Globales: Colonialidad, Conocimiento Subalternos y Pensamiento Fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

— «Beyond Populism: Decolonizing the Economy», 9 de mayo 9, 2006a, http://www.counterpunch.org/mignolo05082006.html

— «Epistemic disobedience and the de-colonial option: the meaning of identity in politics»,2006b,http://waltermignolo.com/txt/Epistemic_Disobedience_and_the_Decolonial_Option_in_politics.doc
— «¿Giro a la izquierda o giro decolonial? Evo Morales en Bolivia», 2006c, http://www.redtercermundo.org.uy/revista_del_sur/texto_completo.php?id=2990
Morales, Evo, «Construyamos con nuestros pueblos una verdadera Comunidad Sudamericana de Naciones para "Vivir Bien"», http://www.comunidadandina.org/csn/propuesta_boliviana.htm
— *La revolución democrática y cultural. Diez discursos de Evo Morales*, La Paz, Editorial Malatesta, 2006.
Quijano, Aníbal, «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, en Heraclio Bonilla (comp.), Quito, Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992, pp. 447-457.
Ramos, Abelardo, *El marxismo de Indias*, Buenos Aires, Editorial Universitaria Planeta, 1973.
Shariati, Alí, *Marxism and Other Western Fallacies. An Islamic Critique* [1974], Berkely, Mizan Press, 1980.
Stefanoni, Pablo y Do Alto, Hervé, *Evo Morales: de la coca al palacio. Una oportunidad para la izquierda indígena*, Pablo Stefanoni y Hervé do Alto, La Paz, Editorial Malatesta, 2006.
Tórrez, Yuri y Ticona, Esteban, *El fenómeno Evo. Reflexiones sobre colonialidad del poder, política, movimientos sociales y etnicidad*, prefacio de Catherine Walsh, La Paz, Bolivia, Editorial Verbo Divino, 2006.
Zibechi, Raúl, «Las horas amargas de la integración», *Página Digital*, 13 de diciembre,2006,http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2006/2006seg/noticias4/zibechi-131206.asp

Notas

1. Las inmigraciones no europeas crecieron a partir de finales del siglo XIX y principios del XX y su recorrido fue el de la integración. Véase, por ejemplo, el informe de Alain Roussillon (2006), «Diaspores arabes et musulmanes en Amérique latine?». Sin embargo, Elena Yehia (del Departamento de Antropología de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill) ha identificado movimientos musulmanes de conversión en América Central y en la frontera de Brasil, Uruguay y Argentina. No sabría cómo caracterizar estos procesos, puesto que si bien se trata por parte de los musulmanes de procesos de conversión, por parte de los pobladores locales (indígenas, mestizos, afrodescendientes) se trata de una op-

ción si no decolonial al menos liberadora de los regímenes existentes, tanto de la Iglesia como de la sociedad de mercado o la represión estatal y policial.

2. Para una crónica crítica de la segunda reunión de la Comunidad Sudamericana de Naciones, véase Eduardo Gudynas (2006) y Raúl Zibechi (2006).

3. Para el concepto de «opción descolonial», véase Mignolo, 2006b.

4. El libro de Torrez y Ticona, prologado por Catherine Walsh (directora del programa de doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar de Quito), es un ejemplo de la existencia de una intelectualidad que reflexiona y actúa en torno a la opción decolonial según distintos niveles de memorias y experiencias (por ejemplo, la crítica al eurocentrismo de una persona a la cual la hacen sentirse indígena o afro no es de la misma escala que la crítica al eurocentrismo de una persona inmigrante, procedente de Europa o de Estados Unidos. Además de la cuestión de escala, y de intensidad, está la cuestión de las memorias, que son parte de la formación de subjetividades en las fronteras ideológicas y afectivas trazadas por el discurso imperial hegemónico en sus diversas facetas desde el siglo XVI, un discurso articulado en torno a la diferencia imperial y colonial (véase, por ejemplo, Mignolo, 2003).

5. A los periodistas que informan sobre estos asuntos —en su mayoría varones blancos o «blancoides» (es decir, «latinos» en el sentido que la palabra tiene en el Sur)— les es más fácil entenderse con García Linera, con quien comparten subjetividades. Por el contrario, les es más difícil comunicarse con Evo Morales, esto es, lidiar con la diferencia colonial que los separa aunque estén políticamente apoyando al Gobierno de Morales.

6. Me ocupé de este equívoco en un artículo de opinión (véase Mignolo, 2006c).

7. Procesos semejantes pueden localizarse en diversas historias locales cuyo destino fue, en distintos períodos, tener que enfrentarse con la expansión occidental, de derecha o de izquierda. En Irán, por ejemplo, Alí Shariati (ideólogo de la revolución iraniana que retornaba de un baño intelectual en París, con un marxismo y un izquierdismo de nuevo cuño) pronto cayó en la cuenta de que se trataba de un pensamiento único bajo la apariencia de diversidad universal. Escribió en ese momento su ya clásica argumentación (Shariati, [1974] 1980). Es importante tener en cuenta que la izquierda marxista en América del Sur es básicamente de descendencia europea, en tanto que la izquierda marxista en Irán, en India o en China (es el caso de la base confuciana de Mao Tse Tung por ejemplo, que recientemente ha comenzado a ser revelada) convoca una subjetividad forjada en memorias y lenguas no occidentales en diálogo con una abstracción conceptual ligada a subjetividades y lenguas occidentales. Esto es, la universalidad de la izquierda marxista entra en confrontación con la geo- y la corpo- política del conocimiento y de subjetividades ajenas a la formación del sujeto moderno, imperial, occidental y euroamericano.

Notas a la traducción

El lector, como en la primera versión de las traductoras, quizá se pregunte acerca del uso de ciertas expresiones como «América Latina» en lugar de «Latinoamérica» o de «Después de América Latina» en lugar de «Post-América Latina» o, quizá peor, «Post-Latinoamérica».

El título original del libro es *The Idea of Latin America*. Ciertamente se presta a confusión cuando hay que trasladar esta versión del inglés al castellano. Podría tanto traducirse por América Latina como por Latinoamérica. La idea que se discutió en el siglo XIX, y que analizo en el capítulo 2, fue en verdad la de América Latina y no la de Latinoamérica. Si este vocablo fue pronunciado alguna vez, lo fue escasamente. América era en ese momento más importante que *latinidad* como modificador de América. En cambio, cuando se generaliza el término Latinoamérica, la latinidad pasa a un primer plano y América a un segundo. Esto ocurre, sugiero, después de la Segunda Guerra Mundial. Pero, como mi argumento se centra en el siglo XIX, no llego a analizar la transformación de América Latina en Latinoamérica. No obstante, esa transformación puede inferirla el lector de lo que está dicho y argumentado ya, en el libro. Simplificando: la idea primordial de América prevalece hasta poco después de la Segunda Guerra Mundial. En Argentina, por ejemplo, Alberto Murena publicó, en 1954, *El pecado original de América*, y no de *Latinoamérica* o de *América Latina*; y Rodolfo Kusch, en la década de 1960, *América profunda*, y no *América Latina profunda*, lo cual, en el argumento de Kusch, hubiera sido un total contrasentido. El concepto de

América fue el que adoptaron los criollos de descendencia hispánica durante los siglos XVII y XVIII, mientras que para la Corona se trataba no de América sino de las Indias Occidentales. Cuando los criollos que se independizan de España se ligan al naciente imperialismo francés, entonces el modificador *Latina* se agrega al concepto de *América*. Para pensadores de clase media inmigrante como Murena y Kusch, en la segunda mitad del siglo XX, Latina ya no significa lo mismo que significaba para una conciencia criolla constructora de naciones modernas y de una unidad continental que seguía los diseños imperiales franceses. En 1964 se crea, en Estados Unidos, la LASA (Latin American Studies Association). Una nueva imagen emerge entonces, la de Latinoamérica. Pero, para ese entonces, la suerte se ha invertido. Mientras que la latinidad había sido una invención del imperio francés para liderar los Estados modernos del sur de Europa y, en América, se agregó como adjetivo para distinguir la América que no es Sajona y que avanzaba hacia el sur, durante la Guerra Fría Estados Unidos desplaza a Francia en el liderazgo de América del Sur y América Latina se transforma en Latinoamérica. Aunque la LASA surge en el conjunto de los Estudios de Áreas, en Estados Unidos, la presencia de la Revolución Cubana hizo que la LASA, desde sus inicios, fuera una institución en la cual se cobijaron intelectuales y académicos de izquierda. Una institución (Estudios de Áreas) que lleva en su seno los diseños imperiales: conocer para dominar. Esto es, los Estudios de Áreas fueron una reorganización de la colonialidad del saber. De ese conflicto, que se extendería fuera de la LASA al sector de políticas públicas y de inversionistas en Estados Unidos, por un lado, y, por otro, al sector intelectual y político de izquierda en América del Sur, que (contrario a las élites criollas del siglo XIX voluntariosamente ligadas a Francia–con excepciones como las de Francisco Bilbao, que comento en el capítulo 2) se unió al movimiento global antiimperial y decolonizador (por ejemplo, Fals Borda, Aimé Césaire o Frantz Fanon, entre otros).

Es posible, en verdad, traducir «After Latin America» como «Post-América Latina», pero hacerlo así sería reproducir los límites de las lecturas que Cristobal Colón hizo de lo que hacían o decían los aborígenes de las islas hoy llamadas caribeñas. Esto es, sin comprender el significado que para ellos tenía lo que hacían o decían. Colón lo ignoró y lo suprimió, y lo vertió a lo que tenía sentido en su propia cosmología. La colonialidad del saber es insistente y perversa y engaña hasta a quienes están más atentos a las novedades y a los subterfugios de la razón. ¿Có-

mo entender algo «nuevo» hoy si no es en el meandro de los post? Mi intento con el empleo de «after» traducido al castellano como «después» es decolonial y continúa el mismo gesto decolonizador de Sylvia Wynter, quien introdujo la expresión «after man» (y no post-man) en un sentido que roza pero que escapa de la racionalidad moderna: esto es, la racionalidad moderna que limitó el concepto de razón a una racionalidad; o, lo que es lo mismo, que hizo equivalente la razón a la racionalidad de la modernidad. Entiendo que, debido a la colonialidad del saber, la mayoría de los lectores familiarizados con estos temas estén más acostumbrados a los términos del intelectual estadounidense Frederick Jameson y de Hommy Bhabha, de la India Británica, que al de Sylvia Wynter, de la isla de Jamaica. Wynter, una de las grandes figuras intelectuales del siglo XX (a la par de Jameson y Bhabha), mostró cómo, en el Renacimiento europeo, los conceptos de Hombre y Humanidad (Man and Human) se co-fundieron. Esto es, el concepto universal de Humanidad se construyó sobre el modelo regional de Hombre Europeo, blanco, cristiano y heterosexual.[1] Las mujeres, y más aún las mujeres africanas y de color, quedaron al margen del concepto de Humanidad construido por hombres bajo el modelo que ellos imaginaron de Hombre. También quedaron fuera gentes que no eran cristianos o cristianas y aquellos y aquellas rebeldes a la ortodoxia heterosexual. Ahora bien, al revisar el modelo universal de Humanidad construido sobre la noción renacentista de hombre a partir del concepto de negro/a y africano/a, Wynter ya no propone un *post-* sino un *después.* Post- sería toda crítica del concepto renacentista de Humanidad, incluyendo lo que el concepto marginó, pero manteniendo sus bases de sustentación. Es decir, el modelo se estira, pero sin cuestionar sus fundamentos y sin construir un concepto otro de Humanidad. Ahora bien, cuando Wynter parte del modelo del negro africano o africana no está pensando en una esencia africana como modelo distinta a la esencia del modelo renacentista europeo de Humanidad. No, no se trata de eso: *se trata de pensar y reconceptualizar la noción de Humanidad a partir de dos momentos histórico-epistémicos: a) el de la construcción de la subhumanidad del africano a partir del concepto europeo-renacentista de Humanidad (esto es, la colonialidad del ser basada en la racialización), y b) la reconstrucción de un concepto de Humanidad a partir del hecho histórico y de la herida colonial que acarrean los cuerpos y los lugares geohistóricamente marcados por el discurso imperial y el consecuente concepto universal de Humanidad.*

Sigo la misma lógica al conceptualizar América y América Latina en un «después» más que en un «post». El «post» nos limitaría a los cambios que se suceden en el mismo paradigma imperial/colonial que asentaron las élites criollas que obtuvieron la independencia de España y Portugal para entregarse a Francia e Inglaterra primero y a Estados Unidos después, a partir de la Guerra Fría (aunque esta historia comienza ya a finales del siglo XIX). «Después», en cambio, es la conceptualización a partir de la construcción subhumana de América Latina por parte de Europa (ver los comentarios de Hegel en el capítulo 3) y de Latinoamérica (ver los comentarios de Huntington en el capítulo 3 y en el epílogo); y la reconstrucción de un concepto de América que parte en verdad de Tawantinsuyu, Anahuac y Abya-Yala y no del mapa T/O, cristiano, según el cual el mundo se dividía en Asia, Africa y Europa. Wynter abrió el espacio de la desobediencia epistémica, del desprendimiento (como lo conceptualiza Anibal Quijano) y, en fin, del pensamiento y de la opción decolonial a la cual se suma mi argumento.

Walter D. Mignolo
Duke University

Nota

1. El lector no familiarizado con la obra de Sylvia Winter puede consultar la extensa y magistral entrevista con David Scott en *Small Ax 8*, en septiembre de 2000 («The Re-Enchantment of Humanism: An Interview with Sylvia Wynter) y la magnífica colección de ensayos sobre su obra, *After Man. Towards the Human. Critical Essays on Sylvia Winter*, editado por Anthony Bogues, Kingston and Miami, Ian Randle Publisher, 2006.

Índice temático

Unión Sudamericana, 166-167, 197